La veneración de las astucias

Ensayos polémicos

Juan Nuño



Perspectiva actual

Monte Avila Editores

Perspectiva actual

La veneración de las astucias
Ensayos polémicos

JUAN NUÑO

La veneración de las astucias

Ensayos polémicos

MONTE AVILA EDITORES

1ª. edición en M.A., enero 1990

2ª. edición, Julio 1990

D.R. ©Juan Nuño
D.R. ©de esta edición
Monte Avila Latinoamericana, C.A., 1989
Apartado Postal 70712, Zona 1070, Caracas, Venezuela

ISBN 980-01-0259-0

Diseño de colección y portada
CLAUDIA LEAL

Fotocomposición/paginación: La Galera de Artes Gráficas
Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela

PROLOGO

En nuestros días, equiparar filosofía con enfermedad es responsabilidad de Wittgenstein; no era tanto la enfermedad del entendimiento (no de la mente: Krankheit des Verstandes*) lo que le importaba cuanto la función de curador, de sanador de sí mismo que, en sus* Observaciones acerca de la fundamentación de la matemática, *le atribuyera al filósofo. En el fondo, apenas si es un matiz: si ha de cuidarse el filósofo para recuperar la perdida salud, filosofía lo mismo puede ser dolencia que alivio, veneno que triaca. Que la filosofía afecte al entendimiento hasta el punto de diagnosticar dolencia es noción antigua, cuando menos platónica. Aquella suerte de locura o «manía» que le entraba al perseguidor de verdades sitúa la tarea filosófica en la zona de lo patológico. Suficiente para traer a colación el antiguo apotegma que apuesta a favor de la multiplicidad empírica en estos casos, pues dícese que no hay enfermedades sino enfermos. No habrá entonces filosofía, sino filósofos, de donde inevitablemente se sigue la ausencia de modelos y la diversidad de métodos: cada maestrillo tendrá su filosófico librillo.*

Para evadir la desconcertante proliferación y de algún modo recobrar al menos parte de la universalidad, sin la cual, por precepto aristotélico, no puede haber atisbo de ciencia, siempre es posible intentar agrupar en familias (de nuevo, Wittgenstein: aquel «aire de familia»...) la desordenada multitud de enfermos filosóficos que tratan, por diversos medios, de curarse a sí mismos. De los muchos grupos de filósofos, el más abundante en los predios académicos es el filósofo adicto a sistemas. Más en nuestros inquietos días, en los que la carencia de asideros religiosos y la quiebra de los pocos ideológicos que había han traído consigo una cierta indefensión del espíritu. En condiciones tales, agarrarse de un sistema filosófico presenta algunas ventajas. Ante todo, los sistemas filosóficos tienen la costumbre de persistir: está por finalizar este ensangrentado siglo xx y todavía campea en él el marxismo, bien que alicaído, y no precisamente como si acabara de surgir armado y terminado de la venerable testa de Herr *Marx. Además, confiar en un sistema filosófico, el que fuera, con tal de que se presente lo suficientemente completo y protegido, es tanto como creer en un reemplazo de los viejos dogmas: se establecen entonces alianzas de por vida, coyundas de luenga fidelidad. Sólo los filósofos son capaces de nacer, por ejemplo, al existencialismo y de morir fieles a él, jurando por Heidegger o Sartre. Por si fueran pocas tales ventajas, los grandes sistemas filosóficos*

gozan de impermeabilidad: son impenetrables a las críticas, y aun más a las rectificaciones, desde el momento en que pueden reproducirse crónicamente, de seguidor en seguidor, a partir de alguna célula originaria (verbigracia, la dialéctica, la libido). Si a semejante cuadro de condiciones favorables se agrega la comodidad del status *académico, se comprenderá la preferencia de los profesionales por las filosofías sistemáticas, esto es, por una suerte de repetición en el tiempo y en las aulas de antiguas señales emitidas por cuerpos filosóficos del pasado. Buena parte de tales filósofos desempeña a las mil maravillas su tranquilo y técnico papel de antenas parabólicas, multiplicadores sin imaginación de viejos mensajes.*

*En tales confortables condiciones, abandonar la celda (célula), pensar por cuenta propia y sobre todo vivir reflexivamente la cotidianeidad y el momento, sería mucho pedirles a quienes disfrutan de la doble tranquilidad del refugio (*campus*) y del sistema.*

No obstante, aquí también todo se mueve. Y cada vez con mayor aceleración. Quizá la única lección meritoria de Ortega sea haber exaltado la función periodística del pensador contemporáneo. Por más que no fue el único ni el mejor. Unamuno, con mayor profundidad y más amplio dominio de conocimientos: para no recordar al combativo y comprometido Sartre. Antes que Ortega, más que Ortega y ciertamente mejor que él, Bertrand Russell entendió su deber filosófico a través de la más completa entrega a los medios de difusión e información de la época. Para expresarlo en pocas palabras: junto al filósofo aislado, casi siempre de preferencias sistemáticas, se da también el filósofo comunicado, abierto a más de un aire. No necesariamente enfrentados ambos, que no tienen por qué excluirse rigor en el análisis y apreciación del entorno.

Por sospechar que la filosofía no queda encerrada ni en sistemas ni en libros de filosofía, sino, al contrario, por creer que las fuentes nutricias de toda reflexión se hallan en cualquier manifestación humana y en eso que vagamente llámase «mundo», la curiosidad del escritor filosófico se orienta hacia formas de expresión cultural diversa. Por lo mismo, los ensayos, de desigual extensión, que aquí se recogen, varían desde el suicidio, que para Camus era (o más bien, decía que era) el problema filosófico mayor, hasta el nacionalismo, que como ideología ha probado tener la piel dura de todos los mitos.

Buena parte de los ensayos que aquí se publican son inéditos. Casi todos los más extensos (Ortega, Unamuno, Maimónides, etc.); algunos de ellos ('La teoría de los juegos', pero con otro título, 'Razón y pasión del fútbol'; 'Cine y literatura'; 'En torno a Sartre') fueron publicados en la revista Vuelta *de México, que dirige Octavio Paz. La mayoría de los ensayos cortos, propiamente artículos, se publicaron entre 1982 y 1988 en diarios y revistas venezolanos. Se originaron todos en la vecindad de inmediatas circunstancias. Aparte de sus afinidades internas, que han permitido agruparlos por los lemas a que aluden los rótulos que los reúnen, participan en conjunto de una común visión, quizá esa «veneración de las astucias» que Borges le reprochara a Gracián. Quien deseare adentrarse, hará bien en volver a Wittgenstein y al mismo texto, aunque*

sólo fuere por cerrar este prólogo con ayuda de quien lo abriera: «Así como en la vida estamos rodeados por la muerte, también a la cordura le acecha el desvarío».

J.N.

LOS CODOS DE LA HISTORIA

La supremacía del hombre

La última vez que alguien se atrevió a proclamar la supremacía del hombre, de ese mono desnudo y destructor, fue cuando un tal Nietzsche comenzó a predicar justamente la tarea de superar al hombre. ¿Qué mayor supremacía? Vengo a enseñaros el superhombre, gritó aquel viejo de la montaña, Zaratustra, de tanta inmerecida resonancia, ya que el hombre ha de ser superado. Así, la supremacía humana lo mismo puede ser señal del nuevo evangelio de la bestia entronizada en el lugar del dios que simple melopea religiosa, de esas que terminan retornando a los bíblicos orígenes y a la triste historia aquella de la imagen y semejanza. Que si realmente tuvieran conciencia los creyentes de lo que formulan y se pararan a reflexionar un instante en lo del parecido, o reniegan en el acto de un dios que, por definición, se asemeje al hombre o abominan al punto de éste por insufrible copia.

Si la historia del universo todo tiene algo que ver con la evolución de las especies, como bien parece haberse establecido desde hace más de cien años, en ella la humana presencia no puede ser más nefasta y destructora. El hombre es y seguirá siendo esencialmente el más salvaje de los mamíferos, dotado de la peor de las armas, la del pensamiento organizado a través de la memoria, lo que le permite volver siempre a rematar sus enemigos con saña y crueldad únicas. No merece la pena insistir en la última hazaña de ese ser cuya supremacía quieren vendernos, pues todos vivimos bajo la suprema amenaza de la más completa y definitiva destrucción. ¿Será por eso por lo que las mismas melifluas voces de siempre pretenden vender la inocente imagen del hombre, dueño y señor del mundo? Dueño y señor hasta el punto de que ha preparado concienzudamente su propio apocalipsis y, con él, el de todas las especies de este mundo y el del mundo mismo.

Jamás se verá, como pensaba el viejo Huxley, a ningún animal entregado a las horribles y absurdas empresas de magia y creencias en que el hombre se embarcó desde el principio mismo de su hominización. Sólo el hombre ha sido capaz de actuar con semejante grado de locura que lo ha llevado a donde estamos todos, al borde del abismo total, mientras ni por un momento ha dejado de creerse algo así como el enviado de los dioses, ungido para cuanta miserable tarea ejecute. Tómese cualquier parcela de la historia de esta bestia que asola al mundo y recréese todo el horror de sus inhumanas acciones. Ninguna especie animal ha llegado al punto de destruirse a sí misma con la cruel sistematicidad

del hombre. ¿De qué supremacía vamos a hablar entonces? ¿De la supremacía de los caldeos que tenían por sagrada norma no conservar prisioneros? ¿De la supremacía de los cristianísimos conquistadores de aquí o de allá, que lo mismo pasaban a cuchillo mujeres y niños cátaros que indios ignorantes? ¿De la supremacía de las impecables SS que cumplieron impecablemente las impecables órdenes de destruir por millones a otros seres humanos? ¿De la supremacía del Jemer Rojo que convirtió a Camboya en un inmenso osario humano? ¿Es ésa la supremacía del hombre? ¿O se experimenta la santa tentación maniqueísta de decir que esos, precisamente esos, no eran dignos del nombre excelso de Hombre? Porque la verdad sería precisamente la opuesta: tanto más hombre es quien más mata y destruye, que no otra cosa ha hecho desde la creación (recuérdese a un tal Caín) el candoroso ser humano.

Lo que sucede es que, además de la plaga ya de suyo aniquiladora del propio ser humano, este miserable mundo ha de soportar, por si fuera poco, otra plaga, la de los humanistas, o beatos adoradores del hombre. Forman parte de ese conjunto de seres que aman las grandes palabras, cuanto más vacías y pomposas, mejor. Nunca quisieron atender la humilde lección del canónigo Swift, que pedía odiar y detestar ante todo al animal llamado hombre, por más que, agregaba, amara de todo corazón a Juan, a Pedro, a Tomás, esto es, a los hombres singulares de carne y hueso con los que en su diaria existencia tuviera que convivir. Pero ¿de qué le iban a servir a los grandes oradores Juan, Pedro, Tomás, si no pueden dirigirse a cada uno de ellos y sobre todo si disponen de esas sacrosantas y hueras palabras llamadas Humanidad, Hombre y otras, no menos vanas, cómodas y manejables?

De lo que se trata siempre es de levantar monumentos humanistas a causas imposibles. El hombre, se nos dice, seguirá ejerciendo su supremacía frente a la fría máquina, pues al fin y al cabo la técnica ha de estar sometida al dominio de lo humano. Y quédanse tan anchos al mencionar la falsa oposición hombre/técnica que se inventara Heidegger, sin otro fundamento que su abismal ignorancia de la ciencia, y que repite *ne varietur* cuanto papagayo germanizante hay en este triste mundo. Desgraciadamente toda técnica es humana y ahí es justamente en donde reside su permanente peligro. El mal no está nunca en las máquinas, sino en los hombres. Y lo más irrisorio de todo es esa pretensión humana de creerse centro y dirección del universo.

No vendría mal, para refrescarle las ideas al hombre y sus abogados, recordar un par de verdades, a lo Mencken: en primer lugar, el cosmos es una gigantesca maquinaria que gira a 100.000 revoluciones por minuto; en segundo término, el hombre es tan sólo un insecto enfermo que gira mareado en tan inmensa rueda, y, finalmente, religión, filosofía y política no pasan de ser teorías destinadas a hacerle creer a ese insecto que la rueda ha sido diseñada y puesta en marcha para que él se dé un paseíto por el universo. Sólo así tendría sentido lo de la ridícula supremacía.

La traición a España

Una muerte largamente esperada, dos estrenos y una coronación

Por fin, a fines del 35, muere Gómez, tirano de los Andes. Un mes antes, el autor de moda en Francia, Jean Giraudoux, estrenó una obra tranquilizadora: *La guerra de Troya no tendrá lugar*. Coincidió con otro estreno: el de *La kermesse heroica*, film de Feyder, no menos apaciguador que la obra de Giraudoux. Si en el teatro se probaba que pese a todo no habría guerra, mostrábase en el cine una ocupación militar amable y hasta divertida: los tercios españoles en Flandes se dedicaron a dejarse querer por las rubicundas y ligeras esposas de los medrosos burgueses flamencos. O no hay guerra o, de haberla, ésta redúcese a una sátira. Así les convino creerlo a aquellos otros burgueses de fines del 35, no menos acobardados y acomodaticios que los del siglo XVI. Al fin y al cabo, lo que estaba sucediendo en el mundo aún no era demasiado inquietante.

Desde hacia cuatro años, Japón había invadido China, en donde un tal Mao-Tsé-Tung comenzaba su penosa retirada, que, mucho después, cobraría el nombre legendario de «la larga marcha». Nadie ignoraba que aquel mismo año la Italia retórica del Duce Mussolini había comenzado la ocupación de Abisinia, tan miserable como siempre, en busca de un Imperio jamás habido. Pero se prefería mirar hacia otro lado: negros más, negros menos, en este mundo no le van a quitar el sueño a nadie. Pocos supieron entonces que en la renacida Alemania, en donde su flamante Canciller, Adolf Hitler, llevaba tres años de enérgico gobierno, acababa de inaugurarse uno de los más célebres inventos del siglo: los utilísimos campos de concentración. Cierto que un año antes en España habían ocurrido levantamientos obreros duramente reprimidos por un militar africano de apellido Franco. Pero ya se sabe: a los ojos del mundo civilizado, esto es, francés, España es un país semisalvaje, con gitanas de navaja en la liga y oscuros toreadores que mueren cada domingo en la ensangrentada plaza. Muy diferente de Alemania, país serio y organizado, que precisamente en ese mismo año de 1935, al comienzo de aquel mismo otoño, acababa de dotarse en Nuremberg de unas eficacísimas leyes destinadas a purificar la raza aria. En general, podía afirmarse que había sido un buen año: se descubrieron las sulfamidas, Watson y Watt habían inventado un extraño detector llamado «radar», y Chaplin estrenó *Tiempos modernos*. Al final de la rebelde película, el individualista Charlot y la bella Paulette se alejaban en contraluz, por un camino desierto, en busca de la felicidad.

La felicidad en forma de pompa social llegó puntualmente al año siguiente. 1936 comenzó bien: con una de esas imponentes ceremonias que conmueven a la beata opinión pública, pues en enero murió Jorge V y había subido al trono inglés Eduardo VIII, aquel apuesto Príncipe de Gales ya liado en amores con una norteamericana que, para más escarnio, era divorciada. Suficiente para

mantenerse entretenidos mientras las aguerridas tropas italianas terminaban penosamente de apoderarse del pais del León de Judá.

En Febrero, los atrasados españoles dieron una sorpresa: en las elecciones generales de la Segunda República triunfó en forma aplastante el Frente Popular, una coalición de partidos de izquierda. A los franceses no les hizo mucha gracia que España se les adelantara en tres meses; de cualquier modo, para la mitad del año, Francia y España estaban gobernadas por una izquierda combativa y antifascista. Algo de qué inquietar a los señores Hitler y Mussolini. Pronto tomarían medidas para remediar tan irritante situación.

El año de las cuatro muertes

Para la vida profunda española, hay tres fechas de 1936 mucho más significativas que la del 18 de Julio. En la España de la cultura y de la inteligencia, el año había comenzado mal: el 5 de enero, con setenta años ni siquiera cumplidos, muere en su Arosa gallega, Don Ramón María del Valle Inclán, el de las barbas de chivo. Murió en su creencia, que no era ninguna de las santificadas por la clerigalla dominante, por lo que su entierro, en aquella Galicia atrasada y supersticiosa, fue un verdadero escándalo de pública profesión de ateísmo que a los pocos meses tendría funestas consecuencias: bajo la protección del fascismo triunfante, no dejaron de resarcirse los caritativos católicos asesinando a sangre fría a todos quienes en su día permitieran aquel funeral laico. Año de lobos, pues todo el mundo sabe que el crimen de Federico fue en Granada, en su Granada, y que debió de ocurrir alrededor del 20 de julio: no perdieron tiempo en matar al mayor poeta gitano que haya tenido la literatura española. Y van dos: Valle, al arrancar el fatídico 36, y García Lorca, en el esplendor lacerante del verano andaluz. Aún falta otro y no el menor. Don Miguel de Unamuno y Jugo, vascongado por los dieciséis costados, cerró exactamente el cruel año muriéndose de asco, decepción y mal de España en la mismísima noche del 31 de diciembre, recluso en Salamanca del fascismo insurrecto que jamás le perdonó su lección de dignidad universitaria y aquel terrible reto: «venceréis, pero no convenceréis». Principio, medio y final de un año cargado con las más negras piedras del más atroz de los destinos.

La muerte de Valle Inclán significa el fin del modernismo narrativo y la desaparición de uno de los grandes y auténticos innovadores del teatro español contemporáneo. El asesinato de García Lorca a manos de los falangistas tronchó a los treinta y siete años de su espléndida juventud el renacimiento de la poesía popular española. Y el aislado fallecimiento de Unamuno marcó el ocaso de la conciencia más rebelde y original que haya producido el pensamiento español. Quizá los dioses adversos y vengativos trataron de compensar tanta pérdida irreparable y decidieron en consecuencia enviarle a España el hombre que, a partir de ese momento y por casi medio siglo, la marcaría a sangre y fuego: aquel militar colonial, mediocre en todos los terrenos (incluido el militar mis-

mo), fanático religioso, desconfiado y torvo, mente estrecha y cerrada a todo lo que fuera creación y cultura. Había comenzado el reino de la más aplastante mediania. Cuarenta largos años de cuartelaria mentalidad de sala de banderas y de fascista chulería. Cuatro muertes en 1936: las de Valle Inclán, García Lorca y Unamuno, que anuncian el desierto en que habría de convertirse la escena cultural española. Y la cuarta, la Muerte misma, personificada en un rechoncho y tripudo general de meliflua voz, enseñoreándose de España, en donde por tristes años habría de mover incansable la voraz guadaña para cobrar la más sangrienta de las cosechas: un millón largo de muertos en un país que apenas si llegaba a los treinta. Principio de una guerra y un régimen.

La obscenidad de los hechos

Técnicamente, lo del 17/18 de julio fue una rebelión militar, llevada a cabo por quienes habían jurado defender la Constitución y Leyes de una República. Históricamente, nada nuevo. Hasta entran ganas de enunciar una suerte de ley: mientras no se demuestre lo contrario, todo militar es un candidato natural a la traición democrática. Al menos en aquel tercer mundo *avant la lettre* al que pertenecía la España de 1936. Ni Sanjurjo ni Mola ni Queipo del Llano ni el más astuto de todos, Francisco Franco Bahamonde, fueron la excepción a esa regla oscura. Semánticamente, se complicaron las cosas por aquello de que son siempre los triunfadores quienes escriben la historia y, al hacerlo, tratan de cambiar la verdadera naturaleza de los hechos para adornarse cuanto mejor pueden con todas las plumas de la victoria y de la gloria. Por consiguiente, nada de rebeldía ni de traición: el 18 de julio se convirtió en una imperiosa necesidad ética. Había que salvar a España de las tenebrosas garras del comunismo, la masonería y el judaísmo internacionales coaligados en monstruoso contubernio. Cierto: dijeron todo eso y mucho más. Y comenzaron a inventar nombres a cual más obsceno, con los que cualquier freudiano o chistoso de café se daría un auténtico banquete: que si «*Alzamiento* Nacional», que si «Glorioso *Movimiento*» y otras procacidades por el estilo. Verdad es que no todo alzamiento concluye en movimiento y que, una vez iniciado éste, no necesariamente culmina en una cruzada. Cruzarse suelen hacerlo los animales y no lo eran poco aquellos que partieron a buscar un mítico sepulcro. La Cruzada española, eso sí, fue de lo más santa y tradicional: era la Iglesia Católica quien impartía la bendición a los fusiles y cañones que habrían de segar vidas españolas. Tampoco novedad alguna. A la iglesia jamás le ha preocupado la moralidad de las acciones violentas que bendice, sino la bondad de los resultados. En 1936 tampoco se equivocaron: quedaron muy bien situados. No fueron los únicos. La rebelión militar contó con el respaldo del gran capital, que ya en Alemania había apostado a la aventura fascista, y con la entusiasta ayuda de los poderosos terratenientes. Y todo hay que decirlo, con las masas campesinas atrasadas y fanatizadas por siglos de catolicismo ignaro. De lado de la traicionada República, los perdedores de

siempre: intelectuales, profesores y los grupos obreros de las grandes ciudades. La escasa clase media de entonces quedó dividida: por eso fue una guerra civil. No todos pensaban lo mismo, lo cual es una aplastante banalidad cotidiana. Y por no pensar igual, los unos mataron a los otros, que ya no es ni tan banal ni tan cotidiano sin dejar de ser vulgarmente aplastante. Cumplianse las proféticas palabras del poeta: «Españolito que vienes al mundo, te guarde Dios: una de las dos Españas ha de helarte el corazón». Literalmente. Y ése es el crimen y esencia del fascismo, entonces y ahora, en la España de Franco o en cualquier otro país y gobierno totalitario: aspirar a la uniformidad de pensamiento y, para lograrla, eliminar a quienes no se ajusten a ella.

El crimen particular de Franco fue otro. Consistió en su ineptitud y en su crueldad. Franco ni siquiera fue fascista. Como no fue monárquico ni demócrata ni nada. Era un militar de la peor especie: un burócrata militar que hubiera merecido trabajar en la intendencia del ejército. Era metódico, calculador, rutinario, aburrido. Con él, mucho antes que con Eichmann, comenzó esa «banalidad del mal» descrita por Hannah Arendt y tan típica de este hermoso siglo que menos mal que ya se acerca a su fin. De la ineptitud de Franco dan fe los tres largos años que necesitó para triunfar su rebelión militar. Este es un hecho poco destacado porque del lado republicano convino exaltar románticamente la heroica resistencia del pueblo español ante la agresión fascista. Que se sepa, el pueblo polaco no es menos heroico que el español y no duraron ni quince días ante similar agresión. Porque el Generalísimo Francisco Franco contó con los mismos tanques y aviones (amén del equipo italiano) de que dispusieron los generales nazis tres años después. Pero Franco tenía la mentalidad de un jefe de brigada, todo lo más: bueno para efectuar una acción limitada en territorio enemigo y, una vez asolado éste, desplazar sus tropas a una nueva presa. Sólo con un militar tan lento y mediocre pudo perpetuarse la guerra española. Prueba: el 6 de noviembre las tropas de Franco llegaron a las puertas de un Madrid indefenso y desguarnecido. Mejor dicho: entraron hasta la Plaza de España y, de pronto, se retiraron. Por temor, por falta de información militar, por lentitud de maniobras o por algo aun peor, Franco renunció, a los cuatro meses de iniciada la rebelión, a capturar nada menos que la capital. Probablemente fue por algo mucho peor. La segunda cualidad militar y humana de Franco fue la crueldad. Habia sido bien preparado para ello. En tanto militar colonialista sólo sabia hacer una cosa: quemar tierra ocupada y matar al mayor número de sus ocupantes. Es la lógica del conquistador: matar primero para colonizar después. La negra ironía de la historia quiso que Franco aplicara en su propio país lo único que sabía: matar sistemáticamente y con la mayor parsimonia. La guerra fue larga porque Franco la planteó en la única forma que sabía: como guerra de conquista colonial, lenta y destructora. Muchos años después, en 1975, faltando apenas dos meses para su inquisitorial muerte a manos de su querido yerno, tuvo ocasión el Caudillo de España de probar que el paso de los años no le habia quitado garra a su carácter de cruel torturador de su propio pueblo. Firmó sin vacilar las sentencias de muerte de cinco hombres, los últimos cinco

que añadió a su nutrida lista. Genio y figura hasta la sepultura. De julio de 1936 a septiembre de 1975 casi cuarenta años de lo mismo: represión sistemática del territorio ocupado.

Tales fueron la ineptitud y torpeza de los rebeldes, con Franco a la cabeza. De la ineptitud y torpeza de los republicanos poco hay que comentar, ya que por definición toda democracia es débil y desarmada y todo político demócrata, incapaz y hablador. Lo increíble es que Franco, en tanto máximo exponente del militarismo español, fuera de una incapacidad tan pronunciada. La República Española no fue ninguna excepción: si tardó tanto en caer puede agradecérselo al bando enemigo, que hizo todo lo posible por retardar la caída y poder así aumentar el número de víctimas. De eso se trataba, en el fondo: de una de esas monstruosas purgas que periódicamente practican los organismos. España se purgó a sí misma, con ayuda de la inexperta y vacilante mano del Caudillo, y por supuesto, quedó exhausta por cuarenta años.

Lo de la intervención de unos y la no-intervención de otros fue secundario. El genio de Franco sirvió para frenar hasta la desesperación alemana las ventajas de una intervención masiva a su favor, y a las ciegas democracias occidentales ni siquiera les quedó el consuelo de haber ganado tiempo con su no-intervención, que permitió el sacrificio ritual de la democracia española: a su vez, cayeron puntualmente ante el mismo enemigo. Entonces, para lo único que sirvió la guerra de España fue para probar que puede intentarse con éxito una intervención a larga distancia. España no posee fronteras ni con Alemania ni con Italia. Una de dos: o cualquier intervención tiene éxito, no importa a cuántos miles de kilómetros se haga, o el triunfo de la rebelión fascista en España se debió a factores internos. Parece algo más probable la segunda hipótesis. Con o sin intervención, más pronto o más tarde, hubiera triunfado la rebelión militar. Para eso están hechos los ejércitos profesionales y clasistas. Lo único a considerar en el nebuloso reino de lo posible es si hubiera tenido que ser Franco u otro aspirante a Caudillo. El hecho brutal es que fue Franco y que puso su sello personal a todo: lentitud, vesania y mediocridad. Cuarenta años de muerte, destierro y silencio.

La marcha del tiempo

Para miles de españoles, el tiempo se detuvo en 1936 sólo porque sus vidas se truncaron entonces. Sufrieron la peor de las heridas: se quedaron pendientes de una grieta que, a partir de ahí, todo lo fue devorando. Antes y después.

Hace más de dos mil años, Jenófanes preguntó a los griegos huidos de Colofón: «¿qué hacías tú cuando llegaron los persas?». Comenzó el primer antes y después registrado por la historia del hombre. ¿Qué hacías tú antes de que a un mediocre general se le ocurriera levantarse en armas? ¿Qué hiciste después, durante ese largo tiempo detenido, inmóvil, congelado, en que tu mente sólo acierta a pensar en lo que perdiste? Antes eras un español con proyectos, ale-

grías y temores; después fuiste, con mucha suerte, un paria, un miserable exiliado, un rojo de mierda, o un amargado para el resto de tu vida. Es cierto que la otra España, la triunfadora, tuvo un destino diferente. Pero, a juzgar por lo que lograron, poco envidiable: sus propios hijos los repudiaron e iniciaron la transformación del régimen. La paradoja de la España de Franco es que pocos triunfos tan rotundos fueron acompañados de resultados tan mediocres. Sucedió lo que el viejo buho vascongado había previsto: vencieron sin convencer. Sólo tenían a su favor la fuerza. Ni siquiera pudieron organizar un país.

Y sin embargo, el tiempo siguió su incontenible marcha y la humanidad no se privó de otros placeres. En septiembre de 1936 dieron comienzo en la Unión Soviética las grandes purgas que habrían de culminar dos años más tarde. En París, Renoir estrenaba *Une partie de campagne* sobre el cuento de Maupassant. Tenía como asistente a un joven italiano que aún no había cumplido los treinta años: Luchino Visconti. En el siempre inquietante mes de diciembre, a principios, en Inglaterra, había abdicado Eduardo VIII, el mismo que subiera al trono en enero, a fin de poder casarse con una señora Simpson y llamarse, para siempre, desde entonces, duque de Windsor. Muchos corazones latieron aceleradamente en el mundo ante tan emocionante noticia. Lo de España sólo era una pesadilla. Quizá la que tuvo Don Miguel de Unamuno, dormitando junto al fuego de su casa, el último día de aquel maldito año, y de la que nunca despertó.

El don de la oportunidad

A la entrada del santuario de Delfos, antes de llegar al templo del gran dios Apolo, había una pequeña capilla que guarecía a una divinidad menor, a la que los griegos daban el eufónico nombre de *Kairós*, que es algo así como «la ocasión», «el momento propicio». Sabian muy bien los griegos que de nada valía que el dios concediera lo que se le iba a pedir si no lo concedía oportunamente. Piénsese en el anciano Fausto amando a la joven Margarita, es decir, no pudiendo amarla y, por lo mismo, obligado a celebrar aquel infame pacto, ya que el amor de una mujer joven no le llegó junto con *Kairós*, en su oportunidad, en el justo momento, en la ocasión más propicia.

En la década de los sesenta, buena parte de la izquierda latinoamericana se lanzó a la más desaforada aventura revolucionaria de la que se tenga memoria en este calamitoso continente. Ahí están los disputados diarios del infeliz Ché Guevara para testimonio de aquella inmensa equivocación. El hecho lamentable de que lo mataran no resta ningún mérito a la estolidez que presidiera la mayoría de sus actos políticos. Con razón decía Oscar Wilde que una cosa no se convierte en obligatoriamente verdadera porque alguien muera por ella. Ciertos grupos, impulsados o simplemente inspirados por la Revolución Cubana, se propusieron entonces extender las llamas revolucionarias a toda Latinoamérica. Conocido es el resultado. No se trata de analizarlo una vez más, entre otras cosas, porque es perfectamente inútil hacerlo. Para eso está la historia y todos los métodos que se quieran aplicar: para justificar y explicar lo ocurrido como si inevitablemente tuviera que haber sucedido así. Explicaciones no es lo que falta. Incluso es muy posible que en alguna de ellas se encuentren alusiones a las famosas «condiciones objetivas», una de las más hilarantes categorías marxistas, que admite, para cada caso, las más variadas interpretaciones, con lo que la «objetividad» de tales condiciones resulta siempre harto subjetiva. No importa: acéptese que puede hablarse en algún momento de condiciones reales para llevar a cabo una empresa. En todo caso, se convendrá que en la década de los sesenta no estaban precisamente dadas tales circunstancias y mucho menos para embarcarse en el atolondrado viaje en busca del mito de la revolución total. Prueba de ello (siguen diciendo los buenos marxistas) es que, en efecto, se fracasó ruidosamente en la empresa revolucionaria.

Pudiera suponerse por un instante que una parte de tales condiciones tiene que ver con el estado de la economía en las naciones afectadas. En tal caso, la década de los ochenta se muestra infinitamente más degradada en el mundo latinoamericano que la de veinte años atrás. Es decir: que ahora hay más de esas condiciones que algunos siguen empeñados en calificar de «objetivas». Motines entre la población civil, descontento social, hambre y las amenazas del maldito enemigo de siempre, el torvo imperialismo, representado esta vez por los voraces banqueros. Diablos: están tan a la vista esas condiciones que hasta Kissinger, que no es precisamente alguien sospechoso de subversivo, recomienda soluciones políticas y mano blanda para evitar el colapso de Latinoamérica y,

de paso, el del sistema financiero mundial. Pues bien, la venturosa e inteligentísima izquierda latinoamericana ha elegido esta década para mirar hacia atrás con arrepentimiento y fingir que eso de la revolución no va con ellos. Agachan la cabeza, votan mansamente, aceptan alguna que otra embajada y entonan a distintas voces loas sinceras a la democracia que, hasta nuevo aviso, sigue siendo burguesa.

Sólo les falta viajar a Delfos y rezar por lo menos media hora ante el modesto templo de *Kairós*.

Los codos de la historia

H. G. Wells, tan inteligente cuan pesimista (o por aquello, esto), tenía la británica ventaja de ser socialista sin ser marxista. Gracias a lo cual pudo percatarse del gran y capital error de la filosofía de la historia alemana del pasado siglo: haber mezclado, desde Hegel, el gran culpable, teologia con historia. Lo que les pase a los humanos nada tiene que ver con secretos designios de dioses, leyes o incomprensibles dialécticas. No hay caminos trazados de antemano por los que discurren las gestas de los hombres. Historia es sólo un recuento, más o menos adornado, de crímenes y desgracias, como diagnosticara Voltaire y repitiera Gibbon, sin darle crédito al francés. Lo peor que nos ha podido pasar es haber aceptado ciegamente esa ilusión racionalista de ver un plan en la historia del hombre. Derívanse de ahí otras creencias, no menos dañinas y persistentes: la del progreso y, subyacente a todas, la del continuo histórico, como si las diversas acciones humanas se deslizaran por una misma y uniforme senda que lleva de lo menos a lo más, de lo inferior a lo superior, del atraso a la luz, de la prehistoria al radiante futuro de la sociedad perfecta. Leyendas, mitos, irracionalidades, de las que aún millones se alimentan.

Pese a lo cual, en el corazón de esas leyendas, subsiste un grano de sensatez y realismo. Es el gusano en el centro de la fruta. De ahí que Engels, uno de los grandes profetas de la teología optimista de la historia, manejara de pronto, cual negra nube en cielo radiante, la extraña categoría de la «maldición». Llegó a decir, refiriéndose a Polonia, pero ciertamente no limitándose a esa nación, que hay *países malditos*. Y hasta lo dijo en francés: *foutus*, que aun pudiera traducirse en forma más sonora y sonante. Paises malditos que no tienen salvación. ¿Y para eso tanto materialismo histórico? ¿Para eso tantas leyes dialécticas y tanta confianza en las salvadoras revoluciones?

Porque si lo dice hasta el mismísimo Engels, no cabrá asombrarse demasiado si a estas alturas del siglo dejamos de ver la historia como una implacable línea recta que nos ha transportado en su seno, siempre en vertiginoso ascenso. Y comenzamos a hablar más bien de los recovecos o codos de la historia. No todo es línea tendida hacia adelante. En la historia de la humanidad hay más de un codo, de un callejón sin salida, un *impasse*, un punto ciego contra cuyas paredes han chocado individuos y pueblos. Sin ir demasiado lejos, sin tener que remontarse al extraño reino de los Cúzares o al final irremisible de los visigodos, ahí están las civilizaciones pre-colombinas como excelente y próxima muestra de auténticos codos de la historia. Pueblos y civilizaciones que por una u otra causa no siguen: dan de cabeza contra un muro, se agotan a sí mismos, no tienen continuidad ni mañana ni mucho menos progresión. Seria bueno, entonces, ir abandonado la superstición lineal de la historia y empezar a tenerle miedo a la posible condición de codos históricos que mal pudiera amenazarnos.

Sin fatalismos ni desesperaciones, que sería otra forma de seguir creyendo en un destino teológico, pues no se nace necesariamente codo, sino que se cae en un recoveco histórico del que pudiera terminarse por no salir nunca. La his-

toria no es una marcha triunfal hacia adelante; si acaso una marcha a saltos y más bien de un nivel a otro, como los electrones. Hay quien mejora y quienes definitivamente empeoran. Y lo terrible de caer en esos codos cegados y terminales es que, a fuerza de ignorarlos, de no querer admitirlos, se los habita más. La gran lección de Oscar Lewis, tan olvidado hoy, es que la miseria sólo engendra miseria. De los codos no es fácil salir, a menos que se tenga la voluntad de hacerlo, y quien esté contando con la providencial historia para escapar al desastre, está aviado. Hay que dejar de creer en los cuentos de hada de la teología hegeliano-marxista que sólo ha sabido hablar en términos adormecedores y mefíticos. Mucho más cerca de la verdad han estado los poetas. Por ejemplo, Pound, pidiendo en sus *Cantos pisanos* que llegue el día en que los historiadores «dejen espacios en sus escritos para lo mucho que ignoran». Por ejemplo, Eliot, al advertir que «la historia posee muchos pasajes solapados, muchos pasillos arteros...»

SEGUNDA TRAICIÓN DE ZINOVIEV

ALGO une a la agitada pléyade de disidentes soviéticos en el exilio: que se odian a muerte. Entre ellos, andan a las greñas. Solyenitsin, Siniavski, Etkind, Daniel, Amalrik. Y Zinoviev, sin duda el más brillante de todos.

No hace mucho, Siniavski arremetía desde París contra Solyenitsin, a quien calificaba de «camarada profeta», reprochándole haber conservado el gusto stalinista por las verdades dogmáticas y la manía de dar órdenes y exigir obediencia a sus fanáticas creencias. Desde luego, Solyenitsin por su parte ataca a todo el mundo: a los comunistas por ser comunistas, a los occidentales por ser débiles y descreídos, y a sus camaradas de disidencia porque los considera «pluralistas», lo que en boca de Solyenitsin quiere decir que son unos mentirosos corrompidos, ya que para el Premio Nobel, como para los antiguos profetas, la verdad sólo es una y la sola palabra «pluralismo» le produce verdaderos ataques de furor religioso.

A la vista de las cretinadas que ha escrito y dicho Solyenitsin desde que saliera de la Unión Soviética, es como para creer que los rusos son aun más hábiles de lo que parecen: hicieron el gran negocio desprendiéndose de ese iluminado, místico y viejo loco tradicionalista que se pasa la vida regañando a media humanidad desde su cómoda casa de Connecticut. Además, el valor literario de Solyenitsin es bastante relativo: se le lee en la medida en que revela datos de un mundo cerrado, pero la verdad es que el estilo de Solyenitsin se quedó en el más pedestre y agotado linealismo y naturalismo del pasado siglo. Por algo le dieron el Nobel. Ahí es donde se mide el atraso de la sociedad y la cultura soviéticas. Lo peor que se puede decir de Solyenitsin es que suena a Ehrenburg: una lacrimógena letanía patriotera.

No es el caso de Zinoviev, el más inteligente de todos. El problema con Zinoviev es que en 1985 ha anunciado que ya está harto de jugar a la disidencia y que no sólo quiere regresar a la Unión Soviética, sino que Stalin tenía toda la razón. Es como para pensarlo dos veces y preguntar cómo es posible un viraje semejante.

LÓGICAS POLIVALENTES

Alexandre Alexandrovich Zinoviev no es un disidente cualquiera. Ante todo, es un excelente lógico matemático, especialista en filosofía de la lógica y en lógicas polivalentes, una de las modalidades lógicas más revolucionarias y complejas dentro del vasto cuadro de la lógica matemática contemporánea.

La lógica tradicional, de Aristóteles a Bertrand Russell, es una lógica de dos valores, según la cual toda proposición, juicio, sentencia, o como quiera denominarse a las unidades del lenguaje lógico, admitirá uno y sólo uno de los únicos dos valores existentes: verdadero y falso. Es algo que parece tan natural que por lo mismo se lo considera «lógico», olvidando que la lógica jamás ha tenido

que ver con lo natural. Naturales son las lechugas y la lluvia y los fibromas, mientras que los teoremas y axiomas no se encuentran precisamente en los árboles ni nacen en los sobacos cual vulgares golondrinos. Lo que pasa es que, por razones más metafísicas que matemáticas, la cultura occidental se ha desarrollado aceptando el monopolio de los dos únicos valores por los que se ha regido su lógica, la verdad y la falsedad. Como suele decirse apresuradamente, una cosa tiene que ser o verdadera o falsa; no cabe término medio. Tal es el burdo modelo sobre el que ha trabajado, aunque más refinadamente, la lógica bivalente. Hasta que a alguien, un polaco con suficiente imaginación matemática, se le ocurrió cuestionar semejante simplismo reductor y empezó sencillamente a considerar otros valores además de los de verdad y falsedad. Por ejemplo, «ni verdadero ni falso» o «media verdad» o «media falsedad», o aún más claramente, entre 1 y 0 pueden perfectamente aceptarse infinitos valores: 1/2, 1/4, 1/8, 1/16....1/2n, siendo *n* grande como se quiera y, en consecuencia, el valor de la fracción cada vez más infinitesimal. Surgieron así las llamadas lógicas multi- o polivalentes. En lugar de dos valores, tres, cuatro, cuantos se quiera. Otra revolución teórica semejante a la que en su día realizaran las geometrías no euclideanas. Por un punto pueden trazarse infinitas paralelas a una recta dada: fin del monopolio euclideano de una sola paralela. Fin del monopolio parmenidico-aristotélico de verdad y falsedad: hay tantos valores como le convenga al cálculo.

De vez en cuando, no hay nada tan saludable como cargarse algún dogma bien establecido.

La importancia de los trabajos de Zinoviev en el campo de la lógica polivalente es doble. Por un lado, prueba que el concepto de axiomatización de las nuevas lógicas, además de ser posible, se rige por una variación interpretativa de los axiomas. Se comprende: en el mundo limitado de la lógica de dos valores (verdadero, falso) vale aquello del tercero excluido: algo es verdadero o falso, sin posible término medio. Ahora, en cambio, hay más de un término medio; por lo tanto, tendrá que operarse con otros axiomas o con otra interpretación de los axiomas tradicionales. Además, es muy fácil demostrar que las nuevas lógicas polivalentes absorben e incluyen a la lógica tradicional de dos valores como apenas uno de sus casos particulares. Pero también, y filosóficamente considerado esto es lo más escandaloso, Zinoviev ha insistido en que no se hagan ilusiones los creyentes en ese engendro llamado «dialéctica» (o peor aún: «lógica dialéctica»), porque las lógicas polivalentes siguen siendo lógicas formales, esto es, matematizables y no tienen nada que hacer con la fantasía poético-metafísica de la dialéctica hegeliano-marxista. Donde puede verse que ya el Zinoviev de los años sesenta, en la URSS, no se distinguía precisamente por su ortodoxia. Sin embargo, lo mejor vino después.

Una novela

Vino en la siguiente década: hacia mediados de los setenta escribe Zinoviev una

novela de difícil título y más difícil lectura: *Ziyáiushie vuisotúi*, algo así como las «cumbres abiertas» o, más propiamente, «las alturas bostezadoras». Por supuesto, la tuvo que publicar en Suiza y, por supuesto, le costó todo: expulsión del sacrosanto Partido, pérdida del empleo en el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias y, desde 1976, el exilio. Otro disidente. Lo que pasa con este disidente es que, desde el principio, se vio que no era igual a los otros. Su crítica de la sociedad soviética era de otro tipo. Comenzando por su novela.

Las cumbres bostezadoras es como un relato-testimonio, lleno de personajes-símbolo que no poseen nombre propio porque en el mundo en que viven hay el mismo nombre para todos, Ibanov, y se les conoce entonces por sus apodos: «El Charlatán», «El Colaborador», «El Chismoso», «El Neurasténico», «El Chapuzero». Se describen sus relaciones en una sociedad futura, en el año 9974 de un país de curioso y un tanto obsceno nombre: Ibansk. Es una sociedad que ha hecho realidad el «socismo», al que se le caracteriza como «el sueño secular de la humanidad, el porvenir oloroso». Sociedad en la que sólo existe una fuerza institucional: la Cofradía, y en la que «tan pronto nace alguien se convierte en miembro de la Casa (policía secreta). Sólo después, aprenderá a caminar, a hablar, a escribir. Y empezará a redactar denuncias...» Los ciudadanos de Ibansk se dedican a hacer cola para todo. Hasta para morir cuando les llega la hora prefijada. Ante un gigantesco horno crematorio, una larga cola de hombres y mujeres resignados. En la puerta del crematorio implacable, una inscripción: «Recuerda que nadie te obliga». A la salida, otra frase en grandes caracteres: «Al irte, no olvides llevarte la urna con tus cenizas». Uno de los personajes, el Charlatán, solicita entrar al horno crematorio antes del día que le corresponde según la inexorable ley. Para obtener su impaciente propósito, ha de llenar formularios, presentar certificados, sobornar funcionarios. Sólo por contar con determinadas amistades, logrará su macabro objetivo: pasar al ardiente horno antes de que legalmente le corresponda.

Tan pronto se publicó en Occidente *Las alturas abiertas (*o *Las cumbres bostezadoras)*, los grandes críticos se apresuraron a comparar a su autor con Swift, con Rabelais, con Orwell y hasta con Kafka. Cierto que los juicios en la URSS no fueron tan laudatorios. No estará demás recordar que Andrei Sajarov, Premio Nobel de la Paz, disidente interior y víctima profesional, se apresuró a condenar la novela por tratarse de un documento pobre y miserable, cuyo éxito en el exterior, fueron las propias palabras de Sajarov, «sólo podía explicarse por la conocida decadencia occidental».

HOMO SOVIETICUS

Mientras tanto, Zinoviev se había instalado en Occidente, primero en Alemania y luego en Francia. En 1978 saca a la luz su segundo libro, escrito como siempre en ruso, *Svétloe búdushee, El radiante porvenir*, que insiste en la pintura del hormiguero totalitario, pero esta vez más próximo, en el Moscú de 1970:

elecciones en la academia, intrigas miserables, eternas colas para conseguir alimento, traiciones por doquier, en una palabra el «luminoso porvenir» al que alude el famoso y reconfortante *slogan*: «Viva el comunismo, porvenir radiante de la humanidad».

Luego, a principios de los ochenta, publica su tercer libro, *El homo sovieticus*, otro extraño relato en primera persona en el que se cuentan las reacciones que tiene ese curioso extraterrestre que es en el fondo todo soviético cuando se le trasplanta a la sociedad de consumo. Lo primero que hace (para eso fue entrenado a fondo) es convertirse en agente soviético que, no obstante, no dejará de medrar en la agitada vida occidental. A través de su singular visión, Zinoviev ajusta cuentas no sólo con el perdido universo soviético, sino con la vida del llamado mundo libre, rasgo éste que parece ser común a la mayoria de los disidentes: no suelen soportar las costumbres para ellos demasiado libres o demasiado depravadas o demasiado democráticas del mundo occidental.

Hay una diferencia básica entre las criticas apasionadas, emotivas y personales de la mayoria de los disidentes y la despiadada y radical que hizo Zinoviev. Como bien señaló en la presentación francesa de *Las cumbres bostezadoras* Max Gallo: «Son más insoportables y nos afectan más que *El archipiélago del Gulag...*» Bien pudiera observarse que lo que mostró Solyenistsin fue algo así como un espantoso tumor, habiendo sido él mismo experto sufrido en cáncer. Sólo que el cáncer puede curarse; dificilmente, pero hay una esperanza de salvación. Mientras que con Zinoviev no hay lugar para las ilusiones. No es que el Estado poderoso oprima ni que la policia vigile continuamente como el ubicuo *Big Brother*. Es que ya se ha instaurado para siempre y para todos el amor al *Big Brother* con que concluia *Mil novecientos ochenta y cuatro*: «La opresión —observa Zinoviev— es una resultante de las libres voluntades de los individuos y no un designio maléfico de los tiranos». A partir de ahi, el sistema se perpetuará eternamente, sin posibilidad ni necesidad de cambio. «Somos la anticivilización», dirá en un momento de la novela uno de sus personajes, el Neurasténico, «nuestro pais ha sido inventado a partir de postulados que, de todos modos, son irrealizables». El resultado es Ibansk, «solución a todas las dificultades de la historia de la humanidad. O al menos, la consecuencia de buscar una solución». También, en cierto sentido, la muerte es una solución. Recuérdese que jamás los nazis hablaron de exterminio y preferian siempre referirse a la solución final. En semejante mundo, no tiene ningún sentido oponerse, disentir, criticar: todo está manipulado. Prueba: el *homo sovieticus* u *homocus*, que es, a la vez, denunciador y colaborador, tránsfuga y agente.

Retorno a la patria

Por todo ello la decisión de Alexandre Alexandrovich de querer regresar a la URSS ha caido como una bomba. K. S. Karol, el polaco experto en el mundo soviético, ha intentando una explicación: Zinoviev representaria el surgimien-

to de una poderosa corriente nacionalista, que hasta tiene un nombre: el nacional-stalinismo. Todo eso porque Zinoviev, al mismo tiempo que pidió regresar, manifestó su admiración por Stalin: «el hombre más grande del siglo XX». Así, para Karol, Zinoviev habría regresado al nacionalismo panruso, la vieja ideología eslava, para la cual todo se justifica, comenzando por los crímenes, con tal de asegurar y engrandecer la patria rusa. De ahí los elogios al Padrecito Stalin. Y por lo mismo, también las quejas de Zinoviev contra las mafias ucranianas, judías, tártaras y otras que ocupan puestos de importancia en la vida académica y administrativa del país. Ha llegado a denunciar (*homo sovieticus* al fin) que en la Academia de Ciencias tan sólo un diez por ciento son rusos y que a los judíos habría que distribuirlos más equitativamente por todo el territorio soviético, ya que, insiste Zinoviev, en Moscú a lo que se dedican es a ejercer su excesivo «gusto por el mando». Pese a tan serias muestras de cordura y al deseo manifiesto de reincoporarse al redil, las autoridades soviéticas no se han dignado responder a la petición de Zinoviev. Sin embargo, no hay que descartar que la petición sea satisfecha más tarde que temprano. Hay un fondo muy cristiano en los buenos comunistas y sabido es que se experimenta más alegría en el Cielo por un pecador arrepentido que por mil justos que toquen a su puerta.

Abjuración y arrepentimiento

El problema no es ni para Zinoviev, si logra regresar, ni para los patronos de la KGB, si le dejan retornar. El problema es para quienes leyeron en su día las obras de Zinoviev y ahora se encuentran ante el hecho, aparentemente desconcertante, del arrepentimiento y la abjuración.

Se pueden intentar respuestas muy variadas. La de Karol, por ejemplo, parece un tanto extravagante: por el hecho de que Zinoviev sea (si es que lo es) furibundo nacionalista, aún no se explica que tenga que regresar en nombre del nacionalismo. Más bien habría que explicar por qué abandonó hacia 1976 la URSS. ¿O es que entonces no era ni nacionalista ni stalinista? Pero eso sería mucho más grave: ¿quiere decir que adquirió su nacionalismo al contacto con el corrompido Occidente? De ser esto verdad, uno de estos días veremos al viejo profeta religioso, al latoso de Solyenitsin, retornar como un Papa cualquiera, besando la tierra rusa tan pronto desembarque en ella. Tiene que haber otra explicación.

Pueden intentarse las explicaciones coherentes, si por tal se entiende las que atienden a los propios escritos de Zinoviev. Quizás para apuntar que quien trabaja con sistemas lógicos multivalentes termina por desarrollar una excesiva amplitud: igual le da un valor que otro con tal de que el sistema funcione. Y ciertamente, el sistema soviético sigue funcionando. Sólo que razonar de esa manera, además de resultar algo estrambótico, llevaría a caer en la misma dificultad anterior: ¿por qué no lo vio así Zinoviev antes, cuando era un prestigioso

lógico en el Instituto moscovita? ¿Cómo explicar entonces el largo paréntesis occidental y los desahogos literarios y satíricos?

Más acertado sería releer *El homo sovieticus* al pie de la letra. A lo mejor (a lo peor), lo que ha hecho todo este tiempo Zinoviev es lo que el protagonista, el *homo sovieticus*, se atribuye: «Acepté colaborar con la KGB antes de partir para Occidente. ¿Por qué? Pudiera ser que tuviera la intención de trabajar honradamente por el bien de mi patria. ¿No es eso moral? Pudiera ser que fingiera aceptar ser un agente de ellos para así escapar a las mazmorras comunistas y estar en condiciones luego de combatirlas. ¿No es eso moral? Pudiera ser que engañara a la KGB y a los servicios de información occidentales, a los que *a priori* se les considera inmorales, para vivir finalmente la vida de un hombre normal. ¿No es eso moral? Y se trata únicamente de una pequeña parte de las posibles variantes que existen...»

Lo único que prueba semejante texto, escrito en 1981, es que Zinoviev no es un disidente cualquiera sino una mente lúcida, racional, organizada; alguien que no parece obrar sólo por impulsos de lo que le gusta o lo que rechaza. Lo cual, en vez de explicar nada, aun lo complica más. Quiere decir que la explicación del extraño retorno (o deseo de retorno) de Zinoviev no puede igualarse con el de la Sra. Svetlana Aleluyeva Stalina, suerte de histérica oscilante. Zinoviev piensa, y piensa claro y preciso. Algo le ha llevado a renegar de su experiencia occidental.

¿Será la edad? Tampoco es tan viejo: 63 años. ¿Suficientes para ablandarse y buscar el camino de los elefantes, el regreso al terruño donde reposar para siempre? ¿Por qué no? O como preguntaría Zinoviev: ¿no es eso moral?

La verdad es que es bien triste la vida de esos disidentes en el gran circo de Occidente. Se les acepta con los brazos abiertos con una condición: que sigan siendo disidentes, eternos disidentes y nada más que eso. Esto es: que jueguen a fondo su papel antisoviético. Cada día tienen que dar muestras de su *odium theologicum* al comunismo para que les consideren y paguen. Existen en el mundo libre sólo con el rostro con que ingresaron a él. Jamás ninguna gran universidad occidental ha empleado el inmenso saber del gran lógico que es Zinoviev. En los capítulos dedicados a lógicas polivalentes del libro de Susan Haack *(Deviant Logic, 1974)* ni se le menciona y eso que la obra de Zinoviev ya tenia más de diez años de haber sido traducida al inglés. Ni hablar: Zinoviev existe en la medida en que es autor de esos tres libros terribles sobre una sociedad masificada y resignada, no en cuanto filósofo, lógico o simple ciudadano que pasea por las calles de Munich o de París.

No es demasiado difícil comprender que, al cabo de un tiempo, alguien tan inteligente como Zinoviev se canse de ese idiota juego de ser tan sólo un ente unidimensional. Occidente ve únicamente en él al disidente. Debe ser muy fastidioso eso de exhibirse todos los días en plan de apocalíptico anticomunista. Aparte de que ya el puesto principal está ocupado por el Sumo Sacerdote Solyenitsin. En el fondo, salir de la URSS es como salir de una religión monoteísta y absorbente o del Partido Comunista. Son escasísimos los que lo logran: la inmensa

mayoría sale para entrar en otra URSS, en otra religión o en otro dogma, con la misma intensidad e idéntica fiebre proselitista. Eso es justamente lo que el santón de Solyenitsin le reclama a Occidente: que no milite fervorosamente cada día, cada hora, en la Gran Cruzada contra el Comunismo, contra el Infiel. Dios mío: qué aburridos pueden ser todos estos fanáticos. Una mente simplemente lógica tiene que cansarse de tanto grito y de tanta exhibición.

Arabes y judíos

Miss Fray era aquel delicioso personaje, mitad profesora, mitad espía, irremediablemente *spinster*, que en *The lady vanishes* del gran Hitchcock recomendaba: «No pienso que se deba juzgar a un país por su política. Después de todo, los ingleses somos honrados por naturaleza, ¿o no?» Ahí está la cuestión. Una cosa es la política de cualquier país y otra el país, sus habitantes, la gente.

En el caso de Israel, a la hora de juzgarlo, siempre se maneja una doble mala fe: desde fuera y por parte de los propios israelíes. Lo extraño es que se trata del mismo juego en ambos casos: proceso de intenciones. A Israel nunca se le juzga por lo que hace, sino por lo que no debería hacer jamás. Aun peor: se le juzga tanto por lo que hace como por lo que no debería hacer. Por tratarse de un Estado judío, no debería perseguir ni reprimir a nadie, pues como todos saben, habiendo sido perseguidos tanto tiempo, ya no tienen derecho los judíos a perseguir a nadie. Lo suyo es sufrir, en silencio a ser posible, ya sea como individuos o como colectividad, en tanto Estado de Israel. Que los *bobbies* abandonen su tradicional flema en Notting Hill y se líen a bastonazos con cuanto negro proteste por las infrahumanas condiciones de vida en los *ghettos* proletarios es cosa aceptada por el resto del mundo como algo inevitable, el mal necesario. Si los educados gendarmes franceses «pasan a tabaco» a cuanto meteco, indocumentado o sospechoso meten caprichosamente en el *panier à salade*, se acepta como el estado natural de las cosas: para eso está la policía. *Et sic de coeteris*. Ah, pero si el que da los bastonazos o dispara las bombas lacrimógenas es el Estado de Israel, el clamor es entonces universal: ellos no, por favor, en tanto judíos no tienen derecho a reprimir a nadie.

Por su parte, los protagonistas del drama, los malvados israelíes, no se quedan atrás a la hora de repartir mala fe argumental. Empiezan por mentir diciendo cómo no son las cosas: siempre son los árabes los que no quieren la paz, y continúan protestando por su alterada inocencia: de acuerdo, aceptan, han tenido que pegar un poco, lo sienten mucho, pero ésa no era su intención. Su intención, ya se sabe, era hacer un Estado ideal, otro sueño, todos hermanos, sin oprimidos ni opresores; aquella bobada bíblica del cordero paciendo junto al lobo. Desgraciadamente las circunstancias, de momento, les obligan, pero ellos, con harto dolor de su corazón, se ven arrastrados, qué más quisieran, prometen ser buenos, esto parará pronto, un poco de comprensión. Qué irritantes pueden ser: ¿por qué diablos tienen que justificar a cada paso lo que hacen? Son un Estado como cualquier otro, ni mejor ni peor, tienen problemas sociales y de orden público como cualquier Estado y proceden a reprimir como cualquier gobierno dotado de fuerzas represivas. ¿No querían un Estado? Bueno: ya lo tienen, pero que no pidan además que se les ame y se les comprenda en todo lo que hacen. Un Estado es eso: unos contra otros, en forma suave y escondida, o abierta y brutal. Si tanto les molesta ser juzgados, sólo tienen que abandonar la idea de Estado y volver a la condición pasiva de la diáspora. Y si acaso eso les parece un precio muy alto, que sigan siendo Estado y se dejen de estar dan-

do explicaciones. Que aprendan de una vez por todas que Sartre tenía razón cuando dijo que la política era llenarse las manos hasta el codo de mierda y de sangre. No pueden pretender ganar en los dos tableros: el de la *Realpolitik* y el de la humana comprensión. O son judíos, en el sentido de víctimas, el único que entiende el resto del mundo, o son israelíes, en tanto perseguidores de sus enemigos. Cada vez les va a ser más difícil seguir siendo ambas cosas.

Lo que sucede en los territorios ocupados por Israel es para escandalizarse. En cambio, nadie se rasga las vestiduras por lo que hace muchos años ocurre en Irlanda del Norte. La gentil Mrs. Thatcher mandó a matar en Gibraltar, sin decir tiro va, a tres irlandeses, y apenas si la seráfica e inútil Amnistía Internacional se ha dado por enterada. En la revuelta de los armenios en el sur de la URSS muere gente; hasta nuevo aviso, Afganistán sigue ocupado por el invasor soviético. Todos esos sucesos son considerados «normales»; la monstruosidad se concentra en lo que hace Israel. Nadie ha vuelto a hablar de la brutal ocupación siria del Líbano, que también produce víctimas; ni del aplastamiento de los kurdos por turcos, iraquíes e iraníes. Para no fijarse en Africa, contirente de todas las desgracias. Nada de eso interesa comparado con la terrible represión israelí en Gaza y Cisjordania.

Por supuesto que es terrible, como todo lo que afecta a esa región; que allí se concentren los males del mundo no debe extrañar si se piensa que de allí salieron las tres terribles religiones monoteístas. Pero convendría empezar a trascender la anécdota, por dolorosa que sea, y tratar de ver más allá de los muertos, por inocentes que resulten. La triste y fundamental verdad es que el clima de violencia beneficia tanto a Israel como a los palestinos. Si por uno de esos milagros, a los que también son adictos los creyentes de tales religiones, de pronto descendiera la paz en las tierras bíblicas, Israel, por un lado, y el pueblo palestino, por otro, se enzarzarían en la más atroz de las contiendas intestinas. Para Israel, la permanente amenaza palestina es garantía de unidad nacional; el día en que esa amenaza cesara (tal sería el milagro), no resultaría improbable que Israel se rompiera en varios pedazos: tantas son sus tensiones sociales y aun raciales. En cuanto a los palestinos, no parecen tener mucho futuro, fuera de matar y morir, como hasta ahora. Los jordanos no quieren nada con ellos y bien que lo probaron en aquel oscuro mes de septiembre; del Líbano ya los echaron una vez; los israelíes le han ofrecido Gaza a Egipto en más de una ocasión y los egipcios han respondido que ni hablar, que no quieren palestinos en su territorio. Eso para no mencionar las divisiones internas de la OLP, aguantadas con alfileres gracias a la agresión israelí; el día en que esa agresión dejara de existir, Arafat y Habash (para sólo citar los dos más conocidos) se entredegollarían en menos de una hora. Será todo lo cínico que se quiera, pero en ciertas ocasiones (como ésta) es muy recomendable el estado de guerra.

Si a eso se añade el juego de las superpotencias, no se ve que aclare el horizonte. Tampoco a EEUU y la URSS les conviene la paz; tanto uno como otro perderían influencia en la zona. En especial los rusos, pues si todo estuviera en paz (otra vez el milagro imposible), los sirios, por ejemplo, no tendrían que

depender de ellos: tardarian muy poco en volverles la espalda y de paso olvidarse de los miles de millones que les deben. De modo que, por fas o por nefas, a unos y a otros les conviene que siga la zapatiesta. A todos. Y puestos a ser cinicos, pudiera decirse que hasta a los muertos, pues para vivir en las miserables y horrendas condiciones en que están viviendo esos desgraciados, mejor es morir dando la cara.

Un clásico de la moral del siglo XX, Adolf Eichmann, lo expuso bien claro: «si mueren unos pocos, es una catástrofe; cuando se trata de millones sólo son estadisticas».

Miseria del feminismo

Las feministas, últimas llegadas al dudoso banquete de las ideologías y otros «ismos», han satisfecho aquella demanda ingenua de Italo Svevo cuando apuntó que la mujer verdaderamente original sería la primera que imitara a un hombre. Para nuestra y su desgracia, ya lo han hecho y con creces. La peor de las imitaciones: constitución de un movimiento ideológico, esto es, algo lo suficientemente confuso como para que nadie sepa de qué se trata y todos se sientan unidos en la causa común de un inmenso vacío.

Las ideologías suelen caracterizarse por desarrollar un cierto gusto hacia el culto a santones, patriarcas (matriarcas, en este caso) y padres o madres fundadores(as) del avasallador movimiento. En el caso del feminismo, no parece haber muchas dudas: la madre-fundadora fue, es y seguirá siendo la eterna y plúmbea Simone de Beauvoir, también conocida por las malas lenguas francesas como «la Grande Sartreuse». El acta de fundación o primera piedra quedó expuesta con aquella frasecita con la que se inicia la inevitable Biblia: «No se nace mujer; se deviene mujer...». Pero lo que seguía aún era peor: «ningún destino biológico, psíquico, económico define a la figura que, en el seno de la sociedad, caracteriza a la hembra humana...». Es decir, un enfrentamiento bien parisino (luego, falso y superficial) entre biología y cultura. Que conste que fue Beauvoir la que introdujo esa referencia al «destino biológico». Porque da la casualidad de que si algo está establecido y bien establecido en la biología es: primero, la perfecta e inexorable distribución de la especie en géneros con una muy específica función; segundo, que si acaso hay que hablar de un sexo básico, primigenio, del que se deriva el otro, tal papel le corresponde al sexo femenino, pues el masculino es la consecuencia de agregar un cromosoma (Y) a la original femineidad genética. Es decir: que la mujer es mujer de suyo, mientras que el macho sólo es tal por represión endocrina del otro sexo. De modo que basta de seguir hablando de «segundo sexo», puesto que más bien sería el primerísimo, así como basta de seguir hablando las necedades freudianas aquellas de «envidia del pene» y otras privaciones y deseos. Los que en verdad se hacen o devienen (para emplear el vocabulario de Madame de Beauvoir) son los machos. La mujer *nace* mujer, mal que le pese a la suma sacerdotisa del primer feminismo.

Además, ¿qué diablos quiso decir con eso de «hacerse (devenir) mujer»? Lo de «ser mujer» es definitivo; lo otro («hacerse», «devenir», «convertirse en») sería modificable. Esto es, destino frente a vocación, pues es obvio que no todos son curas ni todos los curas lo son siempre. Ahora bien, sucede que aún no se ha llegado al punto de abandonar la femenina condición como se abandona la de plomero o violinista. Imaginemos el siguiente diálogo ¿femenino?:

—«¿Qué vas a hacer este año?»

—«¿No sé muy bien, a lo mejor me hago mujer...»

Pero no todo es culpa de la Beauvoir y su simplista y metafísica (y sartriana, todo hay que decirlo) visión anticientífica del ser humano. Ella se limitó a po-

ner en marcha un movimiento y a dotarlo de un libro sagrado; que no es poco, aunque tampoco sobrepasa los límites de lo habitual en estos casos. Lo que ha salido de ahí merece que se le eche una mirada. A ver si es posible entender algo.

Eso del «feminismo» sólo podrá ser o una *doctrina*, con visos de verdad intrínseca, o una *ideología*, esto es, propaganda de agitación para algo. Sólo que sucede que si «feminismo» y «machismo» (se supone que el opuesto) fueran doctrinas, la segunda, el «machismo», es la única que podría fundamentarse en la ciencia y reclamarse de ella; no así la primera, el «feminismo». Puede haber un «machismo científico», es decir, aquella doctrina que parte del hecho diferenciador y establecido de dos sexos dedicados a cumplir la función biológica de la reproducción mediante el mecanismo de la selección sexual, que supone, entre otras cosas, la consagración de tendencias poligámicas en el macho para un mejor cumplimiento de aquella función. O dicho de otro modo: atendiendo a la ciencia, la visión de las relaciones entre los sexos es una visión decididamente machista.

Parece que no le queda al feminismo sino proclamarse «ideología», lo que muy sabia o instintivamente no dejó de hacer desde sus comienzos, huyendo de la referencia científica (vuélvase a la Beauvoir) como del diablo. Por ser tal ideología se sitúa con toda propiedad en esa zona turbulenta de actitudes poco o nada racionales, cargadas de sentimientos, creencias, deseos y voliciones. Pese a todo, puede hacerse el esfuerzo racional de tratar de averiguar qué hay detrás de las posiciones gesticulantes de la ideología feminista.

Pudiera abrirse una doble posibilidad, a la hora de atribuirse argumentos. O bien las relaciones hombre/mujer llegan a ser idealmente neutras, sin necesidad de predominio alguno que justifique la respectiva ideología para mantener la dominación (por ejemplo, hasta ahora la machista); o bien se dan tales relaciones bajo la forma de abuso de uno por el otro sexo. Y a su vez, si lo segundo, o bien ese predominio es producto de alguna conspiración (o cualquier otro recurso político-social), o bien es consecuencia natural de alguna desigualdad biológica. En resumen que, mírese como se mire, el feminismo se enfrenta a estas tres excluyentes opciones: 1) o propone una utopía: la indiferencia sexual, sin predominio de ninguno de los sexos, algo así como las relaciones que al parecer hay entre las ocas; 2) o propone una revolución (otra utopía): derrocar un sistema de opresión para sustituirlo por probablemente otro, pero de signo opuesto; y 3) o reconoce un hecho biológico: la diferenciación sexual y la competitividad reproductiva.

Ahora bien, en ninguna de las dos primeras opciones tiene cabida para nada la ciencia. Y justamente allí en donde la ciencia puede decir algo, sólo queda la tercera opción, a la que inevitablemente habría que calificar de «machista». Con lo que no es difícil ver que, en efecto, han imitado al hombre, como pedía el bueno de Svevo, y lo han imitado a la perfección, pues «feminismo» es equivalente a vulgar movimiento político, condenado como tal a vivir entre la denuncia de un orden aborrecido (en este caso, el orden biológico) y la gritería de las promesas revolucionarias.

¿Quién sabe? A lo mejor, ellas también algun día toman el poder para que, como en *La Gattaparda*, todo siga igual.

El otro rapto de Europa

¿Qué Europa? ¿Qué rapto? ¿Quién es esta vez el forzador? De atender a Milan Kundera, ahora ha sido un oso en vez de un toro, quien se lleva entre sus garras a una parte de Europa, en espera probablemente de raptarla entera. Trátase de la Europa llamada central, algunos de los magníficos restos de aquel impresionante imperio de los Habsburgos, y además, la eterna víctima de todos, el país inmolado, la sacrificada Polonia. El raptor es, cómo dudarlo, el Gran Imperio Moscovita.

Kundera es checo o, lo que es lo mismo, europeo por cultura y exiliado por destino. Aguantó en su Moravia natal hasta la breve primavera del 68, de triste y ya olvidado fin. No se había llevado muy bien con los burócratas comunistas, unidimensionales, mediocres, obstinados y desprovistos del más mínimo humor. No les hizo ni pizca de gracia aquella primera novela de Kundera, *La broma*, en la que narraba las desventuras de un joven que le envía una divertida tarjeta a su novia, burlándose del régimen y de los rusos, sin saber que la novia se apresuraría a tomarse la broma muy en serio y a enseñarla a los ilustrados miembros del Partido, los cuales se la tomaron aún más en serio. Con ciertas cosas no se juega. Después, Kundera ha seguido escribiendo (*Amores risibles*, *La vida está en otra parte*, *La insoportable ligereza del ser*), pero antes de tener que emigrar de su patria, fue profesor en el Instituto de Altos Estudios Cinematográficos de Praga, en la gran época (años 60) del cine checo, donde tuvo de discípulo nada menos que a Milos Forman. Desde 1970, Kundera vive y enseña en París. No hace mucho escribió allí para *Le débat* un ensayo que tituló «Un Occidente secuestrado o la tragedia de Europa Central». Octavio Paz lo ha hecho traducir para el número 90 (mayo, 1984) de su revista *Vuelta*.

Lo que denuncia Kundera no es tanto el secuestro de media Europa cuanto la indiferencia con que la otra mitad acogiera la villanía y la sigue soportando. Pudiera ser que no se haya dado cuenta todavía de la enormidad del hecho. Aunque la verdad es que ya va para cuarenta años desde que los nuevos zares se engulleran a cuatro naciones occidentales: Polonia, Checoeslovaquia, Hungría y Rumania (Kundera no cuenta a Bulgaria, país eslavo de cultura rusa o rusificado), sin hablar de los pequeños estados bálticos. Por eso, sostiene Kundera que «la verdadera tragedia no es Rusia, sino Europa». Esa Europa de las alianzas militares y el mercado común que sólo atiende a la diferencia de regímenes políticos, sin darse cuenta de que lo que está en juego es algo mucho más profundo: la liquidación de toda una cultura occidental y su implacable reemplazo por una forma cultural distinta, homogénea y totalitaria. Tampoco incluye Kundera a los alemanes entre las víctimas del secuestro, pues sabe que, en definitiva, la Alemania oriental es sólo un rehén temporal que detenta el Imperio Ruso para negociar en su día con la gran Alemania. Sin olvidar que entre Alemania y Rusia se han repartido por más de dos siglos los papeles de yunque y martillo a la hora de machacar el espacio intermedio que es tan Europa como Alemania y tan anti-Rusia como Polonia.

Basta con pensar en la Viena de fin del Imperio Austro-Húngaro para saber lo que se ha perdido. La Europa central venia a ser la sintesis y condensación de la gran riqueza cultural europea. Con rasgos propios, entre los que sobresalen la música y la arquitectura del espléndido barroco, tan opuesto al geométrico racionalismo francés. Una Europa del arte plástico-musical, magnifico complemento de la Europa clásica, literario-filosófica. Porque lo que significa el rapto o secuestro no es tan sólo un cambio ideológico o una simple sustitución de sistema politico. A Kundera no le preocupa tanto el comunismo cuanto la rusificación, la otra mentalidad distinta a la europea, uniforme, triste y aficionada secularmente al yugo. El resultado del nuevo rapto significa la desaparición cultural definitiva del otro rostro de Europa, la Europa de Kafka, Mienckiewicz, Wittgenstein, Musil, Mahler, Gombrowicz, Milosz, Petöffi, Smetana, Freud y Lakatos. La Europa barroca, romántica, atormentada, emotiva, desbordante de arte y sentimiento. La Europa que culmina en Gustav Klimt y en Arnold Schönberg. La Europa que siempre receló del Este, bárbaro, monótono y aplastante. La denuncia de Kundera es tan emotiva como el alma de esa Europa central que está desapareciendo. Pero por debajo del dolor de un intelectual checo no es difícil percibir la raíz del drama y, dentro de ésta, la responsabilidad de la otra Europa, de la gran Europa, la Europa alemana y francesa, la de la cabeza fria, racional y esquemática. Por andar jugando al determinismo histórico, por aceptar y creerse la monstruosa visión hiperracional de Hegel, según la cual todo lo que sucede responde a un orden inteligible y a un designio, con lo que todo queda justificado *eo ipso*, la historia de Europa (y para muchos, todavia, del mundo) es sólo la historia de los vencedores, de los Estados fuertes y triunfantes y, en este siglo, de las grandes potencias, concreción teratológica de una historia racional y progresista. En aras de la uniformidad, se sacrifican las diversidades; triunfan los monismos ideológicos como reencarnación civil y diabólica de los destructores monismos teológicos; sucumben los pluralismos y, con ellos, la tolerancia y la comprensión de lo distinto. Desde el Paris jacobino y centralista, o desde el Berlin prusiano y hegeliano, se comprende mucho mejor al Moscú marxista y sistematizador que a las pequeñas naciones centroeuropeas, tan fragmentadas, tan diversas, tan ricas en modalidades y diferencias, tan frágiles. La primera gran derrota de esa Europa central fue la de los judios: grupo o exterminado o asimilado al nacionalismo sionista, es decir, expulsado del *hinterland* centroeuropeo. Tras ellos, vienen los polacos, los rutenos, los húngaros, los bohemios, los checos, los eslovenos, los rumanos, para no mencionar a lituanos, letones, estonianos y ucranianos. Sacrificados uno a uno en el altar gigantesco del dios de la historia racional y simplificadora y en el culto del Estado omnipotente.

El único error de Kundera consiste en no querer ver que no es Rusia, en definitiva, quien se ha comido a Europa central, sino Europa misma, por intermedio de Rusia. La verdadera tragedia es Europa devorándose a si misma. El instrumento para llevar a cabo este nuevo rapto, el marxismo, es de la más pura extracción europea; el Imperio Moscovita es apenas el agente encargado, por

ahora, de aplicarlo. Otra vez, la parábola de Pedro el Grande, imitando a Occidente para mejor conquistarlo. Por eso, resulta demasiado hermoso para ser verdad lo que dice Kundera acerca de que «la civilización del totalitarismo ruso es la negación radical de Occidente». Si acaso, de una cierta idea de Occidente. Convendrá no engañarse. Si Occidente tiene miedo del Frankenstein que le está amenazando, que piense que al menos el cerebro que anima al monstruo es occidental de pura cepa. Las categorías hegeliano-marxistas no proceden de las noches de San Petersburgo ni los afanes milenaristas vienen de la tundra siberiana, sino de las mejores aulas universitarias occidentales y, para decirlo todo, de un rincón del *British Museum*.

La paz, negocio redondo

¿Por qué no habría de estar el mundo en paz si reporta más ganancias que la guerra? Otra excelente muestra de los muchos desaciertos marxistas. Aquello de que la insaciable avidez del capitalismo le llevaba, en una ciega y lógica necesidad de ganancias, a hacer guerras periódicas para de ese modo evitar sus coyunturales crisis es una mentira pasada de moda. Si alguna vez fue verdad (quizá en la Primera Guerra Mundial: 1914-18), pronto se abandonó por un método mejor, pues es característica de ese capitalismo, villano de la historia (al que acaban de reingresar chinos y rusos), tener un fabuloso poder de acomodación a tiempos y condiciones. En definitiva, ¿a qué asombrarse del fracaso de otra profecía mesiánica? El infeliz marxismo ha dado tales tumbos que sería impío seguir hurgando en la herida. Baste con recordar aquel gran acierto predictivo de *Herr* Engels: «Después de la guerra franco-prusiana, en que se usó el fusil de carga posterior, las armas han llegado a tal punto de perfección que ya no es posible un nuevo progreso de importancia radical en ese campo». Ojalá hubiera sido verdad.

Y no fue verdad porque no pudo haberlo sido. Lo propio del ser humano es no cejar en su afán por explotar los recursos de su cerebro, tan específicamente evolucionado. No la ametralladora Thompson o Vicking ni el cañón Bertha de largo alcance, sino las armas nucleares y los cohetes intercontinentales eran tan inevitables como la misma aviación. Tan pronto el hombre se adentra en el conocimiento del mundo sub-atómico de la materia, tiene que llegar a la utilización de la energía nuclear. Y el primer empleo de lo que descubre le ha servido siempre para destruir. Porque está en nuestra condición el ser agresivos, y, si no lo fuéramos, aún seguiríamos, probablemente felices (esto es, animales imbéciles), subidos a los árboles comiendo frutas y masticando hojitas. Todo lo demás son cuentos de santurrones o de embaucadores bajo el tonto pretexto del pacifismo.

Más de una paz

Además: ¿de qué paz se está hablando? ¿De la paz nuclear o de la paz circunstancial en este o en aquel punto del globo? ¿De la paz impuesta, como resultado de una conquista o anexión, o de la paz convenida a consecuencia de un entendimiento razonable? Porque también «paz» es término polisémico y convendría ponerse de acuerdo en alguno de sus varios significados si no se quiere caer en otra discusión babélica. La Paz, con mayúscula, la que hace alusión al no-empleo (por ahora) de los ingenios nucleares, tiene un precio que no se deja de pagar cada día. En primer lugar, esa Gran Paz se descompone en dos, bien precisas y opresivas: *pax americana* y *pax sovietica*, con todo lo que, en cada caso, significan. Va a hacer ya dos mil años que Tácito dijera aquello tan lapidario: «Hicieron un gran desierto y lo llamaron paz». La variante actual no es

mucho mejor: «hicieron un gran reparto y lo llamaron paz». El hecho es que nadie escapa a sus consecuencias: o se está bajo el techo nuclear soviético o se vive cobijado por el alero no menos nuclear de las armas estadounidenses. Las pequeñas potencias (¿qué quiere decir, aparte del mal chiste, lo de «pequeñas» y «potencias»?) que juegan a su ínfimo arsenal nuclear dan más risa que lástima. Lo único que cuenta son los impresionantes recursos nucleares de los dos apabullantes Imperios. La proporción es simplemente de 100 a 1. Ni Francia ni Inglaterra ni China tienen potencia nuclear para resistir ni diez minutos a las gigantescas sombrillas atómicas de los dos dinosaurios. Sin embargo, siguen armándose hasta los dientes. Ahí está el secreto: en que armarse es hoy día (también) el gran negocio.

La paz armada

Negocio doble: en el plano nuclear, que deja millones, pues siempre hay subpotencias (por llamarlas de alguna manera: India, Israel, Argentina...) dispuestas a comprar tecnología y recursos a precios del mejor espía, y negocio también en el plano convencional, que es el que deja miles de millones. Según estimados franceses (y saben de qué hablan pues son uno de los mayores vendedores de armas), la cifra actual de venta de armas en todo el mundo ronda los 50 mil millones de dólares al año. Para percatarse de la importancia de esa cifra, piénsese en el déficit de los Estados Unidos, que es de unos 170 mil millones; lo que quiere decir que quedaría enjugado en unos tres años sólo con lo que dejan las ventas de armas. O visto de otro modo: con lo que se vende en armas habría para pagar casi dos veces la deuda externa venezolana. Aun es más ilustrativo fijarse en datos sueltos. Las armas que recientemente los Estados Unidos le han vendido a Irán (las del escándalo que amenaza a Reagan) ascienden a unos 10 ó 12 millones de dólares; se entiende que ése fue su costo original, pero lo que los iraníes tuvieron que pagar por ellas han sido 60 millones, es decir, de cinco a seis veces más. Como margen de ganancia, un 600% no está nada mal.

Más de un espíritu ingenuo (dejadlos, que de ellos será el Reino de los Cielos) pensará que tal es lo propio del mundo capitalista, implacable y cruel. Que vaya despertando de su sueño dogmático, pues en este negocio de las armas, *sin el cual no habría paz*, todos están metidos hasta el cuello: Unión Soviética, China, Vietnam y aun nuestro vecino Brasil, uno de los más voraces.

Los rusos son de los que más venden, pues sus armas tienen la reputación de ser eficaces y baratas. Un cohete antiaéreo manual, un SAM-7, lo venden a la mitad de precio de su equivalente occidental (italiano o francés). O han aprendido rápidamente las leyes más implacables del mercado o tienen mano de obra mucho más barata y menos exigente. De la moral del negocio bastará un par de datos. Los chinos le vendieron hace poco a Irak mil quinientos millones de dólares en armas, lo que no les ha impedido firmar este mismo año un

contrato con Irán por mil seiscientos millones: mayor sentido de la justicia distributiva, imposible. Venden por igual a ambas partes, con lo cual, además de ganar por partida doble, aseguran la continuidad de esa guerrita, es decir, la del próspero mercado de armas.

Brasil, por su parte, es el mayor productor de armas tercermundista, en la doble acepción: no sólo porque pertenezca, sino porque principalmente le vende a miserables países del Tercer Mundo. Con una particularidad sobre todos los otros vendedores. Todos son lo suficientemente hipócritas como para agregar en sus contratos de venta una cláusula que prohibe el traspaso a terceros, en especial si, como púdicamente se escribe, se tratase de alguna *«unfriendly power»*. Brasil no exige nada. Vende incondicionalmente a todo el que quiera comprarle y pague en dólares. Como ha declarado recientemente uno de sus ministros, de nombre evocadoramente bíblico, Paulo Tarso: «Nosotros no tenemos ningún problema de conciencia. Sólo atendemos a nuestro propio beneficio.»

Por vender, se vende de todo. Quien quiera enterarse de estos y otros datos no menos deliciosos, que lea la prestigiosa y enterada revista inglesa *Jane's Defense Weekly*. Allí encontrará, por ejemplo, que siempre a través del mercado cada vez más activo y floreciente, Irak ha vendido los tanques y armas capturados al enemigo en el campo de batalla. Y quien los ha comprado, en su inaplacable sed de armas, ha sido el propio enemigo, es decir, Irán. De modo que un mismo tanque es vendido dos veces (o muchas más) a un mismo país: una, antes de entrar en batalla, y otra, después, si ha tenido la suerte de no ser dañado y de ser revendido en el mercado por el enemigo al que se le destinó en combate. Público cautivo, mercado cerrado, beneficios totales *ad infinitum*. ¿A quién no le va a convenir que, en semejantes condiciones, siga adelante la paz, esta lucrativa paz?

La paz como anestesia

De nuevo aquel mismo espíritu ingenuo, doblado ahora de egoísta, podrá argumentar que eso a él le tiene sin cuidado mientras se logre evitar, a cualquier precio, el otro gran conflicto, el terrible y probablemente finalísimo holocausto nuclear.

Dejando lo del egoísmo a un lado, sería la más necia y miope de las visiones. ¿Quién le asegura que mañana no sea su propio país el que se vea envuelto en el apetitoso negocio de un conflicto convencional localizado, con tal de seguir alimentando el fabuloso ritmo de la venta de armas? Quien lo vea así, que piense sólo en Centroamérica, región nada alejada de Venezuela, y sepa que los conflictos tienden a generalizarse. Y si no lo cree, que le pregunte a camboyanos o laosianos, vecinos de los vietnamitas. O a los soldaditos cubanos, obligados a morir en Angola o en Etiopía, que, como todo el mundo sabe, son países limítrofes de Cuba.

De tal modo que desde aproximadamente cuarenta años vivimos en una su-

puesta paz que alimenta el más gigantesco negocio de armas que jamás haya existido. Y todo gracias al cómodo recurso de dejar que se encienda hoy una guerrita aquí y mañana en otro lado del planeta. Es la mejor prueba de cuánta razón tenia uno de los grandes filósofos del siglo, Alfred North Whitehead, el coautor con Russell de *Principia Mathematica*, cuando advirtiera que «el afán deliberado por la paz fácilmente se convierte en su bastardo substituto, la anestesia».

Así es como está el mundo, en esta supuesta paz, desde 1945: anestesiado con palabras tales como «Año Internacional de la Paz», «Manifiesto de la Paz» y otras bobadas semejantes. La anestesia cumple su doble objetivo: mantiene dormidas las conciencias de unos y les permite a otros operar en el negocio sin fin de las armas. Como siempre. Y cuando encuentren la manera de emplear armas nucleares de forma limitada, sin reventar del todo al mundo (pues terminaria el negocito), sino apenas a una porción de éste, no se privarán de hacerlo porque ese dia el negocio dará un gran salto hacia adelante: se comenzará a dar salida a los gigantescos *stocks* inusados (por el momento nada más) de las armas más caras y complicadas que ha construido el bicho humano, *malgré* el pobre Engels y su ridículo fusil de carga posterior.

La mejor definición de «paz» sigue siendo la de Ambrose Bierce, el «gringo viejo» de Carlos Fuentes, en su insuperable *Diccionario del Diablo*: «En los asuntos internacionales, periodo de engaño entre dos periodos de lucha.»

LO DE MENOS es la anécdota: hace más de cincuenta años, Hitler toma el poder en Alemania. Ni cómo lo toma: golpe, semi-golpe, elecciones, coaliciones, artimañas, incendio del Reichstag, amenazas. Ni por qué lo toma: crisis económica, revanchismo bélico, militarismo prusiano, cobardía de las democracias, recurso frente al bolchevismo. Lo que cuenta es lo que el nazismo significa. No lo que significó hace cincuenta años: lo que sigue significando, su innegable peso en este siglo, el siglo de las ideologías totalitarias en marcha, ensayadas y más que probadas: triunfantes.

Sólo que gracias a los historiadores, a Hollywood, a los politólogos y al sadismo pornográfico, la imagen de un nazi es una mezcla de monstruo vestido de negro chorreando baba mientras tortura a una victima semidesnuda y triturada, todo ello bajo la cruz gamada. El coco de la época: bueno para asustar niños democráticos.

Con el nazismo hay que comenzar por negar. No fue un fenómeno aislado, excepcional, extraordinario que un mal día irrumpió en la culta, industriosa, avanzada y democrática nación alemana. Al contrario: sale del más oscuro y auténtico modo de ser alemán; nutrido en el viejo irracionalismo romántico, a lo Wagner, a lo Nietzsche; formado en las ideas totalitarias de la gran filosofía alemana, a lo Hegel, a lo Fichte, con la prédica ciega de la adoración hacia el todopoderoso Estado; aderezado con la salsa bien germana del antisemitismo más cerril, aquel que se basa en el rechazo a todo lo que no sea *eigentlich bei uns*. El nazismo pertenece a Alemania tanto como Sigfrido, el Walhalla y Lutero. O tan poco como Goethe, Beethoven y Durero. El nazismo no fue un suceso patológico, la acción violenta e incontrolable de unos cuantos locos desatados que, mediante la técnica del *putsch* y el ejercicio del terror, se imponen a todo un pueblo pacifico y amenazan al mundo. Ojalá hubiera sido asi. Los nazis eran seres perfectamente normales, sanos, equilibrados, padres de familia, trabajadores, sobre todo, trabajadores y organizados. Verdaderos modelos de burguesía burocrática, tranquila y disciplinada. Eso si: con una ideología en qué creer y un programa que cumplir. Una anécdota poco conocida revela su seriedad. El 9 de noviembre de 1938 caía abatido en París Ernst von Rath, consejero de la Embajada alemana, asesinado por el judío polaco Grynzpan, desesperado por la deportación a que se vio sometida su familia. Aquel homicidio fue la chispa que desencadenó la famosa *Kristallnacht* del 10 de noviembre en toda Alemania: quema de sinagogas, ataques a negocios judíos y violencia física contra las personas. Esa orden aislada había partido de Goebbels a las SA, las secciones de asalto de los primeros tiempos del partido nazi. La orden creó un profundo malestar en el partido. Goering, Himmler y el propio Hitler criticaron internamente los hechos y condenaron los excesos. Pues los nazis no propugnaban ninguna violencia vulgar y callejera contra los judíos. Eran gente seria. La espinosa *Judenfrage* debia resolverse científicamente, no a empellones, latas de gasolina y cristales rotos. Y en efecto: trataron de resolverla definitiva-

mente: *Endlösung*, es decir, seis científicos millones. Para una primera prueba, no está mal.

Sobre todo, el nazismo no quedó limitado a un país y a una época. Basta ya del recuento de los hechos y de las interpretaciones histórico-económicas. Frente al libro clásico de Shirer (*The Rise and Fall of the Third Reich*), el poco transitado de Arendt (*The Origins of Totalitarianism*). El nazismo no sólo fue algo del pasado alemán. Forma parte de nosotros y de este siglo. Está ahí, aquí, en todas partes. El nazismo en tanto expresión histórica, es decir, Hitler y el movimiento nazi, fue tan sólo un primer ejercicio de dominación total. Pero no ha sido el único: fue el primero y fracasó. Mas el ser humano es tesonero y cree en el progreso. Ahi está el *Gulag*, del que podrán decirse muchas cosas, pero no que es un fracaso. La dominación ideológica total ha prendido en el cuerpo social. La civilización puede sentirse orgullosa. A partir de Occidente, pero ahora sin límites mundiales, esta civilización, a fuerza de abstracciones, ha creado la obra maestra: la ideologia totalitaria.

Se comenzó con la abstracción de un dios, en vez de muchos; se siguió con la abstracción de la naturaleza y se llegó a la despersonalización de las fuerzas y poderes que explican acciones y procesos. Por eso, tras la ideología nazi, hay que buscar la noción biológica de supervivencia del más fuerte y superior. Ello explica que los ejecutantes nazis pudieran ser a la vez implacables y tranquilos, malvados y banales: estaban aplicando una ley biológica, la que exige primar al superior sobre el inferior. Eso fue todo. Detrás de la ideología comunista, la noción histórica de la supervivencia de grupos: la lucha de clases lo explica todo y todo lo justifica. Oponerse a la *Judenreinnigung*, a la limpieza de sangre mediante la eliminación de judíos, era tan insensato como oponerse a la curación del cáncer. Disentir de las purgas de Stalin o de los hospitales psiquiátricos de Breznev o de la KGB de Andropov es tan absurdo como no estar de acuerdo con la liberación de los esclavos. Aquello fue una necesidad biológica; esto equivale a una obligación histórica. Ambas ideologias pretenden ser científicas, se resguardan en leyes y aspiran a servir a toda la humanidad. Para siempre, para todos los hombres, sin apelación, pues son La verdad y La solución. En eso estamos. Y al que no le guste, ya sabe qué elegir: el holocausto termonuclear, la otra cara de la moneda. La cara tecnológica de una moneda científica que alimenta las grandes ideologías totalitarias del siglo.

Pese a todo, hay que reconocer que el nazismo tiene algo de anecdótico, de historia tenebrosa, un poco *demodé*. Comparado con lo que vino después, Hitler era un pobre tipo, apenas un aficionado de provincias. Recuerda mucho al Jack *the Ripper* de aquella ingeniosa película de Nicholas Meyer *Time after Time* («Escape al futuro»), en su didáctico enfrentamiento con el candoroso Wells juvenil, creyente en la utopía y en el socialismo. En aquella habitación de hotel californiano, Jack el Destripador enseña al victoriano Wells, recién llegado de 1893 en su máquina del tiempo, otra máquina, la televisión, plagada de guerras, crímenes, violencias, genocidios, muerte por doquier, y entonces es cuando suelta la gran frase, la que ahora podria decir con toda propiedad Adolf Hitler de

estar vivo: «en mi época, yo era un monstruo y ahora me siento un simple *amateur*».

No importa que no maten a Klaus Barbie, *alias* Klaus Altmann. Con él, por ahora el último de los nazis, montarán otra vez el gran espectáculo encantatorio. La buena conciencia de la humanidad se sentirá aliviada una vez más al abrazar como verdades sus propias creencias. De nuevo se demostrará que los nazis fueron unos monstruos, horrendos mutantes indignos de la especie humana, dedicados al estupro, al genocidio y al sadismo; se releerán historias de la casa de los mil horrores, en las que la maldad quedará localizada y concentrada, expuesta ante los atónitos ojos de los inocentes y de los infelices fascinados por la destructora vorágine. Como invasores de un planeta tenebroso y lejano, un mal día llegaron para hacer sufrir y exterminar a medio mundo. Fue un monstruoso accidente, una ráfaga de locura divina, la negra noche en que las potencias demoniacas se enseñorearan de la tierra embutidas en sus relucientes uniformes negros tocados de la plateada calavera. Los ángeles terribles. La espada vengadora. El castigo de Dios por los pecados de los hombres. La amarga hora de la expiación.

Se cierran los ojos y se olvida; o se abren a rachas para recordar confusa la pesadilla mientras mecánicamente se reza que no vuelva a suceder. Marcado del infamante signo de la cruz gamada, yérguese el Mal ante los hombres, separado y cercano, distante y próximo, decididamente lo Otro, la Negación, el Enemigo. Cuando juzguen a Barbie se evocarán sus sevicias y los campos de exterminio, Drancy y Auschwitz, los vagones de ganado humano, las cámaras de gas y la «solución final». En la sombra, muy atrás, agazapados, en el oscuro rincón de la memoria, sin jamás mencionarlos, quedarán los *pogroms*, las inquisitoriales piras, los primeros campos de concentración sudafricanos inventados por los ingleses, las múltiples noches de San Bartolomé, el millón largo de armenios masacrados, el tráfico de esclavos, las brujas calcinadas, los niños de Guernica, los indios exterminados, los mencheviques exterminados, los protestantes exterminados, los católicos exterminados, las purgas de Stalin, el ejército de niños en la santa cruzada, otros nazis, los mismos nazis, la bestia demasiado humana. Klaus Barbie hoy, Adolf Eichmann ayer pueden llenar su pecho de civilizado orgullo: representan a cabalidad toda una forma de ser y de vivir, una tradición histórica secular. Que ciertamente, ni lo quiera Dios, no termina con ellos. Hacia adelante surgen otros hitos no menos gloriosos: My Lai, los *boat-people*, los Rosenberg electrocutados, Sabra, Chatila y Tal-al-Zahar, el «septiembre negro», el inmenso *Gulag*, los desaparecidos, las madres de Mayo, el éxodo de Mariel, el *apartheid*, Camboya, Indonesia, Etas y otras Iras, brigadas rojas, negras, de todos los colores, Vietnam y las bombas de fragmentación y el *napalm* y los defoliantes, Idi Amin, Pol Pot, Bokassa. Donde elegir mientras lleguen los legítimos e inevitables sucesores.

Barbie era un infeliz, un funcionario más, apenas un modesto burócrata, incipiente aprendiz de brujo, un ínfimo tornillo escondido en la selva boliviana. Van a hacerle de pronto el inmenso honor de ponerle bajo los focos, de con-

centrar en él toda la luz, de convertirlo en símbolo del Mal. Una vez más, objetivo cumplido: al fondo, en las resplandecientes tinieblas que nadie quiere ver, la gran máquina de esta civilización sin la cual ni Barbie ni Hitler ni Stalin ni Pinochet ni Castro ni Franco ni iglesias ni partidos únicos ni dogmas ni ideologías ni líneas doctrinarias funcionan y se comprenden. Mejor, no se intenta comprender y se les deja sólo funcionar, hormigas incansables de una civilización de persecución, intolerancia y muerte, humanísima. Cristianísima. Judeocristianísima. Mahometanísima. Monoteísta y excluyente. Por algo el hombre cayó del Paraíso al abyecto estado del pecado en el que nace y vive, y Dios, todo magnanimidad, desde lo alto, cuida de redimirlo, una y otra vez, por el fuego, el sufrimiento y la muerte.

Cuando Simon de Montfort, una luminosa mañana del verano de 1209, duque de Montfort, pero en realidad funcionario de la represión de entonces y de siempre, un Klaus Barbie de la época, dio a sus tropas la fría orden de entrar a sangre y fuego en la ciudad de Béziers y pasar a cuchillo a todos sus siete mil moradores, hombres, mujeres, niños, jóvenes y ancianos, sin exclusión, todos ellos cátaros, albigenses, herejes, enemigos, alguien, un alma cándida, que nunca faltan, le hizo observar que con tan drástica medida se exponía a llevarse por delante a más de un inocente. La tranquilizadora respuesta de Amalric, obispo catalán, retrata a todos los Barbies, a todos los humildes burócratas del mal, a todos los dulces creyentes en cualquier verdad, revelada o dialéctica: «el Señor, allá arriba, en su infinita sabiduría, sabrá separar inocentes de culpables». Amén.

EL CUARTO REICH

ALEMANES del Este y alemanes del Oeste se reunen, se entienden, se ponen de acuerdo: descubren que son todos alemanes. Descubrimiento peligrosisimo. Otra vez, como se descuiden, entre reunión y cerveza, de pronto, una sola Alemania. La pesadilla que recomienza. Con toda razón. Si ya Alemania partida y no precisamente por gala, en dos, es en cada mitad una impresionante potencia mundial en todos los órdenes, una Alemania unificada seria el super Japón de Europa. Por algo los rusos han perdido el sueño y tratan desesperadamente de recortarle las bridas a sus vasallos de Alemania comunista. Puede que esta vez contengan la amenaza de reunificación y quizás también la próxima, pero el hecho es que ya han comenzado a hablarse. Con esa torpe inteligencia (menos mal) y con su teutona obstinación, no cejarán hasta poner otra vez en pie al gran Leviatán. Ha despertado el monstruo. Frankenstein vuelve a latir. El destino viene preñado de un Cuarto Reich.

Es el fin de todo. Adiós a esa inmensa trampa del póker mundial que jugaron en Yalta hace cuarenta años. Todo el equilibrio de Europa, todo el cínico reparto de áreas de influencia, todo el sentido del terror nuclear, toda la clave de la bipolaridad mundial se derrumbaría cual castillo de arena el dia en que de sus cenizas del Reichstag levantare vuelo el águila alemana. Sigfrido surgiendo del sagrado Rhin con la brillante espada vengadora en el puño. A correr se ha dicho. Puestos a temblar, bastará con imaginar un inicio del siglo XXI con un nuevo Pacto del Eje con Alemania (una) y el Japón dueño de los computadores de cuarta generación. Esta vez no necesitarian a Italia (la otra tampoco). Por supuesto que siempre hay un contundente remedio a tanta amenaza: las armas nucleares en auxilio de la amenazada civilización cristiano-marxista. Todo se andará. De modo que las perspectivas no pueden ser más risueñas. O catástrofe nuclear o, a la tercera, la vencida: el triunfo milenario del IV Reich.

Hace unos veinte años, Mauriac escribió algo sobre Alemania que a un lector tudesco le sonó a antigermanismo y así se lo reclamó al francés. La respuesta de Mauriac protestando de su inocencia no ha perdido ni gota de actualidad: «¿No querer yo a Alemania? Si de tanto quererla, quiero que haya siempre dos Alemanias, para así quererla más».

EL PRECEDENTE del Holocausto, genocidio del pueblo judío europeo en la primera mitad del siglo XX, no es ni la Inquisición ni los *pogroms* ni aquella matanza de armenios. El precedente más directo, si hay que buscar alguno, se llama *Murder, Inc.* y forma parte de la civilización ítalo-norteamericana: el crimen organizado. A menor escala, pero responde al mismo plan: cómo matar (en un caso, selectivamente; en el otro, masivamente) en forma objetiva, impersonal y sistemática.

Es posible que la única ventaja que tenga en este caso el paso del tiempo sea la de permitir un grado de reflexión más avanzado, con la consiguiente reducción de los componentes emotivos que, sobre todo al principio, dominaron en todos los intentos de comprensión del fenómeno del Holocausto. Sólo a fines de ordenación de las ideas, puede intentarse un sencillo esquema que distinguiría tres niveles de captación del fenómeno: (1) nivel superficial, que arroja un primer intento de comprensión meramente descriptiva de lo sucedido: qué fue lo que pasó; (2) nivel medio, que avanza hacia el conocimiento detallado del Holocausto: cómo sucedió; y (3) nivel profundo, que se interesa por la estructura subsistente en dicho fenómeno: por qué fue posible que sucediera lo que sucedió.

Los primeros documentos gráficos y testimoniales, así como algunos films ya clásicos (Resnais, Rossif, Wajda), ejemplifican el primer nivel: corresponde al momento de máxima emoción mundial por el descubrimiento del horror, pero se queda detenido en los sentimientos que fácilmente suscita una tragedia de tales proporciones.

Obras como las de Hilberg, Reitlinger y Poliakov, entre muchas, alcanzan el nivel medio, en el que habiéndose reducido el tono emocional, se comienza a ganar un conocimiento detallado del fenómeno.

Fue Hannah Arendt quien abrió la puerta que da acceso al tercer y más profundo nivel, con su debatida obra, *Eichmann en Jerusalén: Informe sobre la trivialidad del mal*, 1963. Pero no ha sido la única. Bien es verdad que son más abundantes las obras simplemente descriptivas o históricas en comparación con las interpretativas y analíticas. Es posible que ello se deba a que las primeras se limitan a trabajar en el nivel emotivo del hecho, mientras que las interpretativas tocan puntos controversiales, como quedó puesto de manifiesto con la resonancia que en su día tuviera la citada obra de Arendt. Las diversas comunidades judías siguen detenidas en la visión apocalíptica del suceso y parecen evitar adentrarse en las motivaciones reales del mismo; a ello se agrega el interés geo-político de los sionistas, que alimenta la visión persecutoria entre la diáspora como expediente inmigratorio.

Después de la obra de Arendt, las más osadas en el camino de la interpretación en profundidad son las del rabino norteamericano Richard L. Rubenstein: *After Auschwitz* (1974) y *The Cunning of History* (1978).

En resumen: quien sólo quiera saber lo que pasó (suponiendo que a estas al-

turas alguien aún lo ignore), debería concentrarse en el largo film (nueve horas y media) de Claude Lanzmann, *Shoah* (1985), o leer el *Auschwitz* de Poliakov (1964) o el *Treblinka* de Jean-Francois Steiner (1966); quien desee avanzar para enterarse de cómo pasó, no puede prescindir de la obra de Hilberg, *The destruction of the European Jews* (1961), pero aquel que busque meterse en honduras de por qué pasó semejante catástrofe, deberá acudir a Arendt y a Rubenstein, en las obras ya citadas.

*

La tesis de la trivialidad del mal, impuesta por Arendt, ha sido deformada y malentendida: el mal no es banal porque sus ejecutantes lo fueran; no se trata de fijarse en los rostros de Eichman o de Barbie y llegar a la nada difícil conclusión de que eran hombres tan insignificantes como todos y de que, por consiguiente, el mal que cometieron fue banal sólo porque ellos lo eran. Los grandes asesinos no llevan una marca en la cara a menos que se crea la leyenda de Barba Azul. La trivialidad a que hace referencia Hannah Arendt es la de la burocracia: en este siglo y sólo en este siglo, ha sido posible institucionalizar administrativamente el mal porque existen sociedades altamente burocratizadas, en las cuales los ciudadanos adquieren mentalidad de funcionarios dóciles y obedientes que un día llevan a cabo una tarea y al día siguiente otra, que bien puede ser la contraria, con tal que tales tareas formen parte de actividades previamente ordenadas. Tan banal como fabricar Leicas, distribuir cartas en el correo, clasificar los comprobantes del impuesto o atender el movimiento de trenes en una estación fue para los burócratas alemanes realizar el conjunto de actos que llevaron a la muerte a millones de personas. Desde las iglesias que extendían los certificados de pureza racial hasta los encargados de arrojar el Zyklon-B por las trampillas de las cámaras de gas. La trivialidad no está en las gentes, sino en el sistema y en el tipo de vida que el sistema desarrolla y en el tipo de actividad que realizan los hombres en semejante sistema. Arendt comprueba que nuestra sociedad, como ya diagnosticara Max Weber, es una sociedad burocratizada; dentro de la cual puede ejecutarse cualquier acción con tal de organizarla debidamente a través de los canales administrativos rutinarios. Rubenstein da un paso más allá: semejante banalidad del mal, producto de sociedades altamente burocratizadas y organizadas, es una consecuencia de las tendencias desarrolladas por la civilización occidental; no es ninguna casualidad, no es algo que ha podido dejar de pasar; no es una trivialidad banal, sino que es el lógico resultado de una forma especial de civilización. Por algo sostiene Rubenstein que «quienes vivimos en la postguerra, hemos visto el surgimiento de un universo moral absolutamente diferente», indicando con ello que el proceso de banalidad prosigue su marcha. Una vez que en una sociedad se ha implantado lo que con justeza podría denominarse la dominación de los burocrátas, pueden indiferentemente fabricarse automóviles, televisores u hornos crematorios en los que matar masivamente a seres humanos. La misma empresa que produce fertilizantes es

la que produce defoliantes que matan toda forma de vida vegetal en el territorio enemigo. Y ha sido posible llegar a semejante tipo de sociedad por la combinación de dos factores: la preponderancia del Estado, que sólo puede subsistir alimentándose de funcionarios, y la secularización de la conciencia religiosa, propia de las religiones judeo-cristianas; en ellas, lo que cuenta es la aplicación mundanal de los elegidos (o en tanto colectividad o en tanto individuos: caso de la vía protestante de la gracia) y sus logros materiales. Aquel protestantismo, causa orgullosa del capitalismo, lo es también de los métodos burocráticos, sin los cuales no hay posibilidad de desarrollo capitalista sostenido. En el fondo oscuro de esta civilización antinatural, antipagana, palpita lo que Rubenstein no vacila en llamar la «enfermedad judeo-cristiana». Se ha sustituido las religiones naturales con la burocrática y abstracta y ahora es el Estado el dios al que reverenciar o cuando menos obedecer.

Sólo que semejante explicación básica podría aceptarse en tanto condición necesaria pero no suficiente: es menester que haya burócratas para implementar «soluciones finales» con la meticulosidad alemana, pero esos mismos burócratas podían haberse dedicado a promover kindergarten para los niños judíos o a estudiar la relación entre el aumento de los lepidópteros en el verano a la puesta del sol. ¿Por qué el exterminio? Hace falta complementar aquella explicación con la condición suficiente, la cual tiene que ver con la evolución histórica occidental en sus relaciones con el mundo judío. Es cierto que la muerte masiva no le ha estado reservada en este siglo a los judíos, pues desde las masacres stalinistas hasta el genocidio camboyano el abanico tiende a abrirse. Siempre quedará por explicar el caso particular de los judíos, víctimas favoritas de una civilización crecientemente represiva. El exterminio judío del siglo XX queda explicado parcialmente en la secuencia histórica que presenta Hilberg en su ya citado libro: primero decidió la sociedad cristiana recién constituida que los judíos no podían vivir entre los cristianos si seguían siendo judíos, y la implementación de semejante política dio lugar a las conversiones como forma primaria de represión; después, se avanzó otra vuelta de tuerca: se dijo que los judíos no podían vivir entre los cristianos de ninguna manera, convertidos o no, y sobrevino la fase de las expulsiones, que presenta las formas directas, brutales (edicto de 1492 de los Reyes Católicos), hasta las indirectas, pero no menos brutales, de los ghettos; por último, se ha dado el paso definitivo y sin adjetivos ni consideraciones circunstanciales que ha consistido en decir que los judíos no podían vivir. Sin más. Lo que significó muerte colectiva.

Es la anterior una buena explicación esquemática que deja fuera ciertas consideraciones y suscita algunas dudas. Por ejemplo, sería un error creer que en la primera fase represiva (conversión) no se mataba judíos. O que la política de asimilación (Revolución Francesa y Napoleón) no era otra manera de «matarlos», convirtiéndolos en *citoyens* y negándoles especificidad judía. Y por último, esa secuencia tripartita de Hilberg tampoco explica el Holocausto: explica el principio por el que se van a regir los antisemitas del siglo XX, pero no desciende a explicar la forma característica de represión nazi. Hay que tener en

cuenta que lo que diferencia a los nazis de las anteriores formas de represión es muy poco: tan sólo la sistematicidad. No la cantidad, que ésa se encuentra en función de la demografía del momento y de la naturaleza de la represión, sino la sistematicidad con que los nazis procedieron. En lo demás, fueron prácticamente iguales a todos los otros movimientos represivos antijudíos; en lo que se diferencian es en ese detalle: los nazis fueron sistemáticos en su concepción de la represión. No fue una represión momentánea ni localizada ni especifica ni ocasional ni con excepciones. Fue una represión total y sistemática, como corresponde a una sociedad totalitaria y perfectamente organizada según el modelo burocrático.

Tampoco las explicaciones demasiado globales de Rubenstein o del mismo Hilberg penetran en el caso particular de la represión nazi. Porque no toda sociedad burocratizada lleva a cabo genocidios, y aun suponiendo que se esquive la dificultad con el argumento de que, dadas las condiciones, todas lo harían, aún faltaría por explicar por qué lo hizo precisamente la sociedad alemana y por qué con los judíos. Responder que lo hizo porque el antisemitismo es eterno sigue dejando el problema abierto con un juego de palabras que nada explica. Si el antisemitismo es general y antiguo, puede de nuevo preguntarse por qué unos persiguen y otros no. O por qué unos lo hacen con más frecuencia o más saña que otros. En cualquier caso, el problema sigue en pie, no respondido, y marca los contornos de la especificidad del caso alemán.

Es un hecho histórico que el Holocausto ha sido obra alemana. Es posible que, como sostiene Rubenstein, la condición de sociedad fuertemente burocratizada haya sido determinante en el tipo de genocidio llevado a cabo. Es evidente que en esta ocasión la persecución antijudía ha asumido la forma de genocidio absoluto, según la tesis de intensidad creciente que mantiene Hilberg. Pero de todos modos siempre quedará en la sombra de la más indescifrable irracionalidad por qué en Alemania. Decir que hubo persecución a los judíos también en otros países (Polonia, Hungria, Francia) es enmarañar innecesariamente el problema. Porque el hecho es que sólo en Alemania y sólo a cargo de alemanes y sólo siguiendo directrices alemanas se llevó a cabo el Holocausto en tanto empresa de extirpación total y sistemática.

*

La mayoría de la gente, por no decir toda, se horroriza ante los resultados. Fue la reacción dominante al final de la guerra cuando los diversos medios de comunicación dieron a conocer profusamente la realidad de los campos de exterminio: dos clases de cadáveres, los apilados en montones, listos para ser incinerados, y los aún vivientes, espectrales, a un paso de morir definitivamente.

Seria de un optimismo impropio asegurar que era la primera vez que el ser humano mataba tan brutal y masivamente a sus semejantes, pero en cambio era la primera vez que el mundo se enteraba de manera tan gráfica y directa, ya que en esa ocasión se dispuso de recursos informativos no menos masivos

que los crimenes cometidos. El mundo se horrorizó porque por vez primera veía de lo que era capaz la vesania humana. Sólo que quedarse detenidos en el horror de las imágenes es una forma cómoda de no asustarse demasiado: aún es peor lo que esas imágenes significan. Aquellos dos ejemplares de cadáveres agotan las promesas del universo nazi: por un lado, la disponibilidad absoluta del ser humano; por otro, la aparición de una nueva especie. Fueron posibles las montañas de cadáveres a partir de la noción de disponibilidad: los humanos son como cualquier material modificable, del que se termina por desechar una parte residual. Como si se tratara de aves sacrificadas, reses de matadero o, simplemente, despojos, piltrafas, bagazo inservible. En cuanto a los muertos vivientes que, a la hora siempre tardia de la liberación, se arrastraban entre la geometria elemental de los campos, anuncian los moradores de la ciudad del futuro: *Mil novecientos ochenta y cuatro* nació de los campos de concentración y exterminio. La disposición de la sociedad será decididamente vertical: arriba, la clase superior, la *nomenklatura*, las SS, el *inner party* o como quiera llamarse a la minoria dominante; abajo, al ilimitado servicio de aquéllos, la masa informe y utilizable de los *underdogs*, los infrahombres, los *proles*: buenos para trabajar un tiempo y morir rápido. Por doquier, esas dos ideas: la disponibilidad y maleabilidad. Los nazis pusieron la primera piedra de un edificio que no ha dejado de levantarse: el de la ingenieria social, para tratar al hombre como mero ladrillo, a partir del cual intentar cualquier proyecto, por monstruoso que suene.

El proyecto particular de los nazis afectaba directa, aunque no exclusivamente, a los judios. Era un proyecto bien simple: limpieza del espacio habitable por los dueños de la casa. Todo lo que fuera considerado nocivo, dañino o simplemente impropio de aquel espacio, debía ser eliminado. Los nazis sólo hicieron lo que se conoce como «poner en orden la casa propia». Para ello, partieron de una clasificación elemental: quiénes tienen derecho a vivir en ella y quiénes no. A estos últimos debe hacérselos desaparecer. Más que una ideologia racista, la de los nazis era una ideologia profiláctica, higiénica, desinfectante: de un lado, lo limpio, lo puro, lo impoluto; del otro, la suciedad, las impurezas, la basura. De modo tal que las teorias racistas estaban subordinadas a la gran teoria profiláctica, complementándola. Porque hacia mucho que los alemanes (y los ingleses y los franceses) habian elaborado complicadas teorías racistas, pero lo que hicieron los nazis fue poner esas teorias racistas al servicio de una teoria más potente, de naturaleza clinica: como medida de profilaxia, en un espacio bien ordenado, los puros no deben mezclarse con los impuros.

Eso explica las diversas fases de la represión antijudia de los nazis: comenzaron por aislar a los judios, como quien localiza el germen a eliminar; siguieron con su expulsión y extrañamiento, a modo de aislamiento; para terminar con la medida más radical de todas, la solución final o de exterminio definitivo y total del agente contaminante.

Quien desee extraer consideraciones filosófico-morales de semejante experiencia puede fijarse en lo que sucede cuando la idea se impone a la práctica. La mente nazi fue perfectamente lógica, si por lógica se entiende aquella mente

que no se desvía ni un milímetro de la ejecución del plan previamente trazado. Por psicopatología, es sabido que la logicidad exagerada es propia de los paranoicos. Pero sería demasiado fácil volver a la excusa de que estaban locos al hacer lo que hicieron; quizá algunos de ellos, quizá al principio, quizá en la elaboración de su doctrina, pero sin la mansa, fiel e indefectible colaboración del pueblo alemán, que, por muy burócrata que fuera, no estaba loco, habría sido imposible la realización de tan inmenso proyecto. Es algo muy dicho, pero no estaría de más repetirlo: los nazis no mataron judíos por el placer de matar ni porque los odiaran ni porque quisieran apoderarse de sus bienes ni sólo porque fueran una raza inferior: también los franceses, en tanto celtas, y los italianos, en tanto latinos, eran para ellos, los arios, razas inferiores, y no tuvieron necesidad de exterminarlos en el tiempo en que pudieron hacerlo. A los judíos los hacen desaparecer simplemente porque contaminaban el espacio ario, el cual debía de ser limpiado de impurezas. De modo que más que sangrientos asesinos, que se recrean sádicamente con el sufrimiento de sus víctimas, hay que verlos como eficaces desratizadores que llevan a cabo una desagradable pero necesaria e impostergable tarea. Tenían un trabajo que hacer y lo hicieron hasta el límite de sus fuerzas y posibilidades, que fueron muchas.

*

Al conocer en detalle la empresa profiláctica del nazismo con los judíos, hay un aspecto que no sólo llama la atención, sino que crea cierto malestar intelectual. Desde el primer momento, en todo instante, los nazis se dedicaron a borrar concienzudamente las huellas de lo que estaban haciendo. Jamás emplearon expresiones directas como «matar», «liquidar» y similares, sino que comenzaron por hablar de «solución final» y siguieron empleando circunlocuciones tales como «reacomodo», «instalación», «disposición» y otras no menos eufemísticas y neutras. Precisamente por eso, por esconder su gigantesca obra de limpieza, se vieron enfrentados a unos tremendos problemas de logística administrativa de los campos. Para hacer desaparecer totalmente los cuerpos, inventaron los hornos crematorios, pues no se conformaron con enterrar a sus víctimas, sino que necesitaban incinerarlos para que, en parte, se fueran en humo, y en parte, en cenizas, que tenían buen cuidado de esparcir luego en los ríos para que desaparecieran por completo. Lo mismo hicieron los soviéticos con sus víctimas: Slansky y sus compañeros, juzgados sumariamente en Praga a principio de los años cincuenta, fueron ahorcados, quemados y luego esparcidas sus cenizas en algún río.

Pero en el caso de los nazis, los problemas fueron descomunales, ya que no es lo mismo hacer desaparecer por ese procedimiento trece cuerpos que aplicárselo a millones y millones. Les costó mucho dinero y esfuerzos y perdieron en ello mucho tiempo. Todo para no dejar ni rastro de lo que hacían con los judíos.

A primera vista, parece un contrasentido o, cuando menos, una anomalía, algo inexplicable según la propia mentalidad nazi. Si tan seguros estaban de

su doctrina y de dominar el mundo con un Reich milenario, ¿por qué tomarse el trabajo de hacer desaparecer hasta el último átomo de los judíos asesinados? Eso de ocultar el cadáver y hacerlo desaparecer por completo es preocupación habitual en cualquier asesino, desde los *gangsters* del Norte (Chicago, Nueva York) hasta los del Sur (militares de guerras «sucias»). Pero el criminal común y corriente obra así como medida de protección: para no ser inculpado, por aquel viejo principio según el cual no hay delito sin prueba. Ahí es cuando surge el desconcierto al considerar el caso de los eficientes nazis: no es posible que desde el primer momento en que se dedicaron a eliminar judíos estuvieran preocupados por culpabilidad alguna y las posibles consecuencias en el caso de ser descubiertos. Pero si ellos habían sido los primeros en proclamar a los cuatro vientos lo que iban a hacer y por qué. Además, cada vez que tuvieron que tomar terribles y salvajes represalias, desde Lidice hasta Oradour o las Fosas Ardeatinas, lo hicieron abiertamente, a pleno cielo, y asumiendo la plena responsabilidad de sus actos, ya que obraban así precisamente para aterrorizar al mundo. ¿Por qué, en el caso de los judíos, esa extraña obsesión por esconder la más mínima traza de su eliminación masiva?

Llegaron hasta la perfección semántica de prohibir usar el término «cadáver»; en su lugar, quienes operaban con los cuerpos deberían decir «figuras» o «andrajos», pero nunca «muerto» ni similar, so pena de ser duramente castigados.

Lo que más molesta es pensar que obraron así por mala conciencia y como arrepentidos de lo que estaban haciendo: les daba vergüenza ser unos vulgares criminales y se engañaban a sí mismos y pretendían engañar al mundo fingiendo que no habían hecho nada malo, para lo cual escondían y hacían desaparecer los residuos de sus travesuras. Ni hablaban de lo que hacían ni dejaban rastro alguno, en un afán por hacer olvidar sus crímenes. De tal modo que eran unos asesinos masivos, implacables, organizados, todo lo que se quiera decir, pero al final resultaban ser vergonzantes. Huían de su crimen hasta en el lenguaje administrativo con que inevitablemente necesitaban referirse a él. ¿De verdad cabe pensar la posibilidad de que sintieran vergüenza y un escondido arrepentimiento? Resultaría una nota demasiado humana como para creer que semejante debilidad pudiera aquejar a los nazis; de haber sido así, habría una grieta en el edificio, una falla en su visión del mundo y una esperanza en su monstruosa conducta.

La sola explicación posible es la más sencilla y sobre todo la más coherente con el propio pensamiento nazi. Tiene además la ventaja de que también es válida para los crímenes soviéticos similares. Como en tantas otras ocasiones, la clave está en Orwell: es aquello de declarar a los enemigos del Estado «no-personas» al momento de hacerlos desaparecer. Así desaparecen definitivamente: no sólo dejan de molestar, es decir, de existir, en el presente, sino que también desaparecen del pasado, no han existido jamás, son borrados para siempre del libro de la historia, de la memoria de los hombres.

Para los nazis, los judíos eran no-personas de entrada: no eran propiamente

humanos, sino una raza inferior, subhumana, de modo tal que, al hacerlos desaparecer, además de hacer un favor a los pueblos superiores, propiamente humanos, limpiándolos de semejante plaga, no estaban eliminando en realidad seres humanos, sino una especie de insectos, de cosas, de desechos, de figuras, de andrajos. ¿De qué manera guarda el hombre memoria de sí mismo, desde tiempos inmemoriales? Mediante el culto a los muertos, que comienza con el enterramiento y la marca del lugar donde sepulta a sus semejantes. A sus semejantes, pero justamente los nazis no estaban matando semejantes, luego no merecían ni siquiera ser enterrados. De haberlos enterrado, habrían corrido el peligro de que alguien de las futuras generaciones sacara sus restos y los confundiera con los de los hombres propiamente tales. Los judíos debían desaparecer de la faz de la tierra, no sólo físicamente, sino hasta su memoria, sus nombres, su historia, su más sutil vestigio. Como si nunca hubieran existido. En el Reich milenario, que los nazis comenzaban a levantar, no habrían existido jamás, y semejante tarea ingente era la que las venideras generaciones de alemanes deberían, sin siquiera saberlo, a los sacrificados hombres de Himmler. Tal fue el mensaje de la conferencia de Wansee a los fieles SS. Esa es la razón de una saña, que no fue tal, sino sistematicidad de una idea: el mundo pertenece a unos, pero no a otros. Aquel proclamado *Lebensraum* exigía un complementario espacio de muerte para quienes no tenían derecho al vital. Los campos de exterminio marcan así el *Todesraum* de la cultura nazi.

A la aplicación de esas ideas, a su puesta en marcha, se ha convenido en calificarlo de «mal». No puede haber mal más vulgarmente administrativo ni, al mismo tiempo, más propiamente humano. Antes del mal nazi se registraba el habitual, nacido de reacciones instintivas, hipotalámicas; el mal nazi, el Holocausto, es consecuencia directa del cerebro más evolucionado del hombre, el más perfeccionado: nace de la racionalidad de una idea y se materializa con la racionalidad de un plan. Quien vaya a deducir de ahí que el hombre es más peligroso cuanto más racional y avanzado, no andará muy errado.

* * *

Cuenta Jorge Semprún en *Le grand voyage* su propia experiencia como prisionero que fue en Buchenwald, en tanto español y comunista. Tuvo la suerte de sobrevivir y, tan pronto fueron liberados los pocos afortunados que escaparon al infierno, el protagonista de la novela hace al fin lo que desde el encierro del campo siempre había deseado hacer: se dirige a una hermosa casa de campo alemana, situada sobre una espléndida colina, justo enfrente del campo de concentración, casa a la que no había dejado de ver todos los días desde su encierro. Una vez fuera, quiere invertir la posición: ver desde la casa el campo.

En la casa hay una respetable señora mayor, de cabellos grises, que, aunque un poco asustada al principio, accede *höfflich* a enseñarle el interior de su acogedora mansión. Lo que busca el recién liberado está en el primer piso: el magnífico balcón que posee la *gemütliche Wohnstube* en donde se reune aquella

apacible familia. Una impresionante vista sobre el campo, incluida la chimenea gigantesca del crematorio: como quien dice entrada de palco para el espectáculo cotidiano. Al preguntar el prisionero a la amable dama qué pensaban cuando en la noche, todas las noches, veían elevarse hasta el cielo las llamas incesantes, ésta sólo acierta a decirle que también perdió sus dos hijos en la guerra. Es la medida alemana del valor de las vidas: dos contra millones. De resto, todo había transcurrido tranquila y ordenadamente en aquella agradable casa que todos los días disfrutó de contemplar la atareada actividad de un campo de muerte.

La banalidad del mal no sólo cubre a los funcionarios: todos lo aceptaron de la manera más natural. Esa es justamente su trivialidad. Siempre queda el raro consuelo de que la próxima vez será aun más banal.

Psicoanálisis y marxismo

La hermandad de psicoanálisis y marxismo, más que de Reich, es cosa de Popper; no es cuestión táctica sino estructural: ambas doctrinas comulgan en los mismos principios operacionales. Psicoanálisis y marxismo son teorías omniexplicativas e irrefutables. Sólo que para Popper y la metodología científica, una teoría que explica absolutamente todo y que no presenta la posibilidad de ser refutada, no es una teoría científica, sino un dogma religioso o un mito primitivo.

En efecto, el psicoanálisis puede explicar todo: lo mismo por qué se hace un gesto que por qué deja de hacerse. Por qué una persona es tímida unas veces y agresiva, otras; por qué se hace el amor en vez de hacer la guerra, o por qué se pelea en vez de hacer el amor. Todo: nada escapa a su capacidad explicativa; ni siquiera la negativa a aceptar esa tremenda capacidad. Negarse al psiconaláisis y a sus explicaciones totales también será explicado como síntoma de resistencia, esto es, como señal de grave neurosis. De modo que si se acepta la verdad del psicoanálisis, todo se ve a la luz de las explicaciones freudianas (o adlerianas o junguianas o lacanianas). Y si no se acepta, por el mismo hecho de no aceptarlo, también se está confirmando la inamovible verdad del psicoanálisis.

Lo mismo sucede con el marxismo: explica igualmente el éxito o el fracaso de una huelga; el aumento de la delincuencia o su momentánea disminución; el plan Marshall de recuperación europea o la crisis financiera de 1929; el stalinismo y sus crímenes o su denuncia por Jruschov. Nada escapa a su fabuloso poder explicativo. Como señala Popper, «un marxista no puede abrir un periódico sin descubrir en cada página una prueba de su interpretación de la historia». Kurt Tucholsky, aquel cabaretero berlinés de los años veinte, aun lo decía mejor: «La tarea del marxismo es mostrar cómo todo debe suceder necesariamente así, y si tal no sucede, mostrar por qué no podía suceder así».

Eso es lo malo con las teorías que lo explican todo: que lo mismo explican una cosa que su contrario; explican igualmente A y No-A, lo positivo y lo negativo, una afirmación y su negación. Lo de menos no es la contradicción que ello entraña sino la inanidad creada: a fuerza de explicar todo, nada se explica. Para que una teoría sea científica sólo tiene que explicar algo determinado y aislado, no una totalidad; explicar la totalidad es incluir en la explicación la propia negación de esa explicación, esto es, anular la explicación, dejar a la postre sin explicación alguna.

No hay refutaciones

Tampoco el psicoanálisis y el marxismo ofrecen el asidero contrastable y crítico de su posible refutación; no son doctrinas que puedan ser sometidas a prueba, que puedan ser verificadas, corroboradas o refutadas mediante alguna contrastación con los hechos, con la realidad. Un psicoanalista diagnostica que alguien intentó suicidarse porque su impulso tanático (destructivo), unido a un senti-

miento de culpabilidad residual de un Edipo no sublimado, le llevó a semejante acto desesperado; el sujeto es tratado en el diván, oficialmente curado y vuelve a suicidarse, esta vez con pleno éxito. El mismo psicoanalista volverá a explicarlo por su rechazo o por la pulsión del Superego que ejercía de censor de la curación. Jamás aceptará que su teoría ha sido refutada o pueda serlo. No existen ni refutaciones ni fracasos en el psicoanálisis ni en el marxismo: son teorías impenetrables. De ahí su poder de persistencia; mientras los hombres *crean* en ellas, serán teorías vigentes. También se sigue creyendo en la astrología como en la época de Babilonia. Para creer en los dogmas cristianos no hace falta vivir en el mundo actual. Para aceptar el marxismo o el psicoanálisis, igual da tener la mentalidad del obrero de Manchester de 1870, de la burguesa de Viena de 1905 o del hombre de fines del siglo XX. Basta con aceptar, como artículo de fe, los postulados de esas doctrinas y al instante se abrirán los ojos y se entenderá todo con deslumbrante claridad.

Llave para una puerta cerrada

Porque ambas son doctrinas que proporcionan una clave, la llave para abrir una puerta hasta entonces cerrada. La clave de los sueños o la clave de la historia. Esa clave puede ser la libido o la lucha de clases, la sexualidad reprimida o las leyes de la dialéctica. Da lo mismo. Lo importante es no aceptar el mundo como un conjunto de hechos, sino como un tejido de signos a ser descifrados. El psicoanálisis ofrece una interpretación total de esos signos; el marxismo también. La realidad, para ambas doctrinas, se reduce a un lenguaje secreto; la ciencia (si por «ciencia» se entiende las teorías omniexplicativas e irrefutables) pasa a ser una misteriosa lectura. Marx y Freud, cada uno en su clave, proponen otra «lectura» del mundo; no lo inmediatamente dado sino lo escondido, lo que necesita de una especial revelación. De una clave. Por algo, Hannah Arendt ha visto en Marx al último de los cabalistas judíos, alguien que descifra un libro de extraños caracteres. Lo mismo puede decirse de Freud. Sólo que creer que el mundo o el hombre encierran un arcano es rasgo de mentalidades primitivas, de pensamiento mágico.

Otro rasgo en común de ambas doctrinas es su fragmentación inmediata y permanente en sectas enfrentadas, así como los sucesivos intentos por recuperar la prístina pureza de la doctrina primigenia (Althusser, Lacan y sus respectivas «lecturas» de cada doctrina).

De momento, el psicoanálisis

Por supuesto que son rivales: en la medida en que cada doctrina pretende explicarlo todo, tiene que excluir cualquier intento de explicación no menos totalitaria. Eso marca una separación de fondo: cada doctrina aspira a ser la única

explicación posible; cada doctrina explica a la otra, fagocitándola en su inmenso poder explicativo. También disfrutan de otra momentánea rivalidad, de naturaleza táctica. Por ahora, es el psicoanálisis quien ha logrado aliarse con la gran religión de Occidente, el judeo-cristianismo. No es que la mezcla marxismo-cristianismo sea imposible, sino que llevará más tiempo. A los creyentes en los dogmas judeo-cristianos, el psicoanálisis les ha venido de perlas. Con el disfraz de una doctrina «científica», siguen hablando un lenguaje espiritualista que privilegia al ser humano sobre el resto del mundo. El darwinismo así como el desarrollo de la biología y la cibernética ponen en peligro el gran tabú judeo-cristiano, según el cual el hombre no es un animal sino el rey de la divina creación. Ese tabú queda a salvo con la teoría psicoanalítica: el hombre no se reduce a condicionamientos y neuronas, sino que sigue siendo algo aparte, dotado de *inconsciente*, nombre contemporáneo del espíritu. También el marxismo, con su afán humanista por buscar la desalienación del hombre, se presenta como refuerzo a la mitología cristiana; cuando llegue el momento, cuando convenga, se acudirá al matrimonio cristanismo-marxismo, no tan escandaloso como aquel otro del cielo y el infierno, cantado por Blake. De momento, son los psicoanalistas los favorecidos con las miradas tiernas de las distintas iglesias: aseguran, a la vez, misterio y espiritualidad. Con su larga astucia y la innegable ayuda de Dios, las religiones positivas triunfan sobre el odiado racionalismo crítico. No importa que el precio a pagar pase por un diván, hoy, por tres leyes dialécticas, mañana: tres es un número familiar a los creyentes corazones.

Distintas formas de despedirse

Advierte Borges que el suicidio y las despedidas, si se menudean, pierden dignidad. Lo que no impide hablar de adioses, en plural, sin aludir con ello a los repetidos que pudiera intentar un mismo sujeto, sino a la diversidad de maneras que aquéllos afecten.

Quizá con motivo de la despedida china al marxismo, ha recobrado interés el viejo tema de los adioses a la gran doctrina. Más que viejo, reiterado: desde Schapper y Lassalle hasta Colletti y Lévi, pasando por Bernstein, Kautsky y Korsch, han sido tantos los adioses que más que movimiento social parece el marxismo huérfano abandonado en solitario andén de estación. En estos días, postrimeros del siglo, vuelven a estar de moda las despedidas.

Lo de menos es tratar de averiguar por qué se despiden: desde desengaños históricos (Checoeslovaquia, Polonia, Afganistán) hasta oscuros movimientos del alma, cada quien tendrá una razón o, al menos, una excusa, para retirarse de la escena marxista. Más digno de curiosidad será saber de qué se despiden, pues pudiera darse el caso de que estén diciendo adiós a realidades muy diferentes y hasta enfrentadas. Manifiesto resulta que un escolástico frío y sistemático como Colletti no se despide de lo mismo que un aventurero trotacaminos como Koestler o un romántico lacrimógeno como Garaudy. Si el italiano se despide de una teoría, el húngaro lo hizo de un riesgo, y el francés, de una creencia. De ahí la diversidad de sus destinos: Colletti sustituye una teoría con otra (la vuelta a Kant); Koestler se embarca en otro riesgo (el sionismo), y Garaudy da tumbos de creencia en creencia (primero, el cristianismo y, por ahora, el mahometanismo), quizá confirmando aquello de que los errores son perfectamente intercambiables.

Autenticidad del marxismo

Lo que sirve para percatarse de que hay una aparente diversidad de marxismos, pese a los esfuerzos centralizadores, absorbentes y eclesiásticos por unificar el dogma. Por ahí habría que empezar: por tratar de disipar parte al menos de la niebla que rodea el equívoco concepto de 'marxismo'. Sin que necesariamente sean excluyentes, se oye mentar cuando menos tres capitales nombres, alusivos a la misma entidad: marxismo auténtico (o real), marxismo filosófico y marxismo ideológico. O, si se prefiere: el marxismo como práctica socio-política, como filosofía y como ideología. La importancia de las diferencias viene dada por la circunstancia pragmática de que no es ciertamente igual despedirse de una militancia política que de una investigación económica o sociológica o vagamente filosófica.

La querella en torno al título de autenticidad del marxismo es tan vana cuan enriquecedora. Vana, por esconder un falso problema; enriquecedora, a la vista de la selva escrituraria a que ha dado lugar. Disputar por el derecho a represen-

tar la pureza originaria y, por lo tanto, la autenticidad indiscutida del marxismo, es tan falso como luchar por la instauración del cristianismo primitivo. Quizá tenga algún sentido hablar de 'cristianismo primitivo' forzando documentos y testimonios de la época (rollos del Mar Muerto, crónicas de Flavio Josefo) para imaginar algo así como una miserable secta judía perdida en el desierto, tipo esenios. La realidad es que el cristianismo se reduce, se agota y se expresa a cabalidad en las diversas iglesias existentes que se reclaman de los Evangelios. Paralelamente, la realidad es que el marxismo se reduce, se limita y se manifiesta plenamente en la variedad de regímenes y movimientos políticos que se reclaman de unos textos tan clásicos (incluyendo a Lenin) que ya deberían ser considerados auténticos evangelios o textos sagrados.

Quienes se pelean por imponer una lectura de los *Manuscritos* sobre la del *Capital*, o privilegiar tal sección de los míticos *Grundrisse* sobre la *Ideología alemana*, sólo logran probar su pertenencia alejandrina: escoliastas insomnes que fatigan los códices sacralizados para arrancarles algún reflejo inédito, la estéril sorpresa de una débil variante, la oscura posibilidad de propiciar un giro semántico imperceptible al término 'alienación'. Menesterosos ratones de biblioteca que van royendo media docena de manoseados textos, en la altanera creencia de que, al igual que los cabalistas del Zohar, si persisten en su alucinado empeño, alguna remota madrugada podrán tropezar con la clave que les revele la prístina legitimación de la doctrina. Qué más dará que traduzcan de ésta o de aquella manera, que lean antes un texto que otro, que partan de Hegel o de Riccardo, que «economicen» o «humanicen» a Marx: su marxismo, si acaso, será enclenque producto de laboratorio para acotado consumo del cenáculo académico, casi sociedad secreta en vías de extinguirse, o de pasar al misterio de una estremecida clandestinidad. Porque la verdadera cara del marxismo, la única cara del marxismo, la realidad histórica, palpable y comprobable del marxismo, llámase Unión Soviética y países satelizados de Europa, China, Vietnam, Albania, Yugoslavia, Cuba, Laos, Etiopía, Angola, Jemer Rojo, Sendero Rojo, Brigadas Rojas *et alia*. No hay otro marxismo real y auténtico que el encarnado en los regímenes comunistas (*Gulag* comprendido) y en los movimientos revolucionarios (terrorismo incluido). No estará de más recordar ciertas palabras de Jacques Monod, Premio Nobel de Química, en su famoso y es de temer que ya algo olvidado *El azar y la necesidad*:

> Cierto que se puede estar en desacuerdo con esta reconstitución (refiérese a la que él mismo acaba de hacer del marxismo) y negar que corresponda al pensamiento auténtico de Marx y Engels. Pero sería absolutamente secundario. La influencia de una ideología depende de la significación que dicha ideología cobre entre sus adeptos, así como de la que le otorguen sus epígonos...

Los epígonos del marxismo son los regímenes y movimientos que han realizado o aspiran a realizar políticamente, prácticamente, los postulados de aquella vieja teoría marxista. El hecho siempre discutible de que, al realizarlos, se hayan apartado tantos centímetros o miriámetros de la doctrina supuestamente

original es, como señala Monod, perfectamente secundario. Lo que cuenta es lo realizado o intentado realizar en la práctica política, no la oscura idea embrionaria en su supuesta pureza primigenia. Al marxismo se le juzga y reconoce por la práctica política. «Por sus obras los conoceréis», dijo el otro judío. Y la variante de Engels es harto conocida: «la prueba del *pudding* está en comerlo». Las palabras de Kolakowski, otro tránsfuga del marxismo, en *El hombre sin alternativas*, poseen claridad suficiente:

El marxismo ha pasado a ser una noción dotada de contenido institucional, no de contenido intelectual, cosa que, por lo demás, ocurre con toda doctrina propia de una Iglesia.

Vigencia del marxismo

Por otra parte, acéptese por un instante la tesis de los puristas, de los esforzados defensores de una mítica autenticidad textual del marxismo. Las consecuencias serían: *a*) la más drástica reducción de cualquier *praxis* a la sola teoría (siempre en el supuesto forzado de que exista una sola teoría digna de los apelativos de auténtica y original); *b*) la total reducción del marxismo a filosofía, una más de las muchas que ha producido el reiterativo afán del hombre por coordinar palabras.

En el primer caso, al reducir el marxismo a sólo teoría, se le estaría, antimarxistamente, negando su condición de doctrina revolucionaria, de teoría ideada para realizarse en la práctica social, que es justamente lo que han logrado todos los regímenes que se reclaman del marxismo; pero sucede que, al considerarlo tan sólo una filosofía más, la supuesta vigencia del marxismo quedaría reducida a la de cualquier otra filosofía de su época. Con lo que el marxismo tendría tanta vigencia como pudiera tenerla el positivismo de Comte, el biologismo de Spencer o el pragmatismo de James. Sería, a no dudar, la mejor noticia que le podrían dar al Pentágono y al Departamento de Estado del Imperio EEUU que, en caso de seguir interesado en combatirlo, no tendría sino que gastar muy poco dinero en reforzar el *staff* de profesores liberales y neoconservadores en las Universidades norteamericanas. Alguien está equivocado en este punto. Y no da la impresión de que, desde 1918, lo estén los gobiernos del optimista «mundo libre». Para su práctica política, el marxismo sólo es la práctica política rival. No porque se apoye en la teoría del valor correcta o en la originaria desalienación del hombre, sino porque, al constituirse en práctica política, ha generado otro Imperio, no menos ambicioso que aquél y, desde luego, perfectamente competidor y excluyente. El resto son pamplinas de eruditos encasillados en media docena de páginas enmohecidas. El verdadero, real, auténtico marxismo tiene nombres y apellidos registrados: los de los países, regímenes y movimientos autodenominados «socialistas» o «comunistas».

Sin embargo, no hay que ser cicateros y negarles toda «vigencia» a los culto-

res del marxismo escolástico, a los descifradores de textos y matices. Poseen la misma vigencia que tienen los estudiosos del cartesianismo o de los textos de Platón o de Malebranche. No más: una vigencia fantasmagórica, quimérica, de juego de sombras, de confrontación de ideas, de periódicos congresos eruditos. La vigencia arqueológica de lo muerto y desenterrado. Los sistemas filosóficos (si persisten en que el marxismo entre en esta categoría) no tienen otra vigencia que la que les pueda conferir la débil y mudable memoria de los hombres: piezas de un museo para ser contempladas y estudiadas. Pero, si por 'vigencia del marxismo' se entiende la correspondiente a las realidades socio-políticas de los regímenes oficialmente marxistas, mientras tales regímenes existan, el marxismo poseerá una muy precisa vigencia. Algo que debería de alegrar los corazones de los creyentes en la nueva fe: no cabe duda de que el marxismo (es decir, el imperio «socialista») avanza. Tal y como en su día avanzó el cristianismo hasta lograr apoderarse de la cabeza del Imperio de entonces y, desde ahí, decretar la vigencia de la religión única. De momento, mientras se enfrenten las dos fuerzas imperiales, cada una legitima a la otra. Así, la vigencia del marxismo se la confiere la política rival norteamericana, no los arduos estudiosos de las trajinadas páginas de Marx y Engels. Contraprueba de esta tesis la ofrece la propia soberana indiferencia de los regímenes marxistas para con su doctrina, tan notable que bien pudiera levantarse una suerte de ley: *a mayor influencia material de la ideología marxista, menor desarrollo de la filosofía marxista.* En efecto, ¿cuáles son los aportes filosóficos del mundo comunista al marxismo? En todo caso, ¿cuáles pueden compararse con los realizados *in vitro* en las capillas y escuelas de Occidente? ¿Qué nombres del mundo comunista pueden competir con cualquiera de los de la Escuela de Francfort o con los de Gramsci, Althusser o Colletti? De tan sencilla, la explicación es insultante: ¿para qué necesitarían los regímenes políticos marxistas, firmemente asentados en el poder, seguir perdiendo el tiempo con discusiones escolásticas sobre los textos sagrados o sobre la profundidad teórica de la doctrina?

Adiós al marxismo

Se entenderá, a la luz de todo lo anterior, que sólo tiene pleno sentido decir adiós al marxismo cuando se trate de una despedida práctica, de naturaleza política, militante y activa, mientras que apenas tendrá un sentido restringido, analógico, esa misma expresión aplicada a la parte muerta, no vigente, del marxismo, esto es, a la filosofía marxista primigenia.

Así es: despedirse de una doctrina filosófica del pasado, de una teoría conceptual registrada históricamente, sólo puede querer decir que, por cualesquiera razones (personales, de agotamiento doctrinario, de carencia de recursos, etc.), déjase de estudiar esa doctrina. Entonces, el adiós al marxismo será únicamente un adiós académico: a los textos marxistas. Mientras que, aplicado al marxismo real, institucional, al marxismo vigente y activo, decirle adiós significa mu-

cho más: quiere decir que se abandona una acción política (la famosa *praxis*), también por las razones que fuere, y que se deja de luchar por: *a)* la consolidación de ciertos regímenes marxistas; *b)* la propagación del marxismo en otros lugares y la constitución de nuevos regímenes marxistas.

Por supuesto, son más importantes los restringidos adioses filosóficos, puesto que, por lo general, se justifican mediante un aporte teórico rectificativo del marxismo. La lista es larguísima y siempre interesante: Silone, Fast, Nizan, Lefebvre, Claudín, Djilas, Zinoviev, Semprún, Haya de la Torre, Roy y, recientemente, Colletti, apenas si son unos pocos nombres de una ilustre pléyade de «desengañados». Los otros, los que se despiden del marxismo real, no sólo de la filosofía marxista, suelen ser menos atractivos en lo teórico, por lo mismo que, habiendo sido la mayor parte de su vida activistas, o no sienten la necesidad de razonar su partida o ésta es tan violenta que vienen a dar en el otro extremo: en un desenfrenado anti-comunismo, no menos activo que su anterior militancia marxista: conducta corriente en los conversos.

La encrucijada del marxismo

No la del marxismo real, el marxismo político, dominante en aquellos gobiernos o movimientos revolucionarios, sino la de la pálida filosofía marxista, la discutida en los salones de Occidente, cada vez más desgarrada en multitud de tendencias e interpretaciones de la dotrina-madre.

A la sombra teórica del marxismo, a su filosofía, se le abren tres caminos a elegir, entre si perfectamente excluyentes. O se afirma como mera *filosofía* o aspira al envidiado *status* de *ciencia* o se acepta como vulgar *ideología*. En cada caso, las consecuencias son diversas.

Si el marxismo es una *filosofía* más, presentará todos los inconvenientes de los sistemas filosóficos registrados en cualquier historia de las ideas, pero ganará, por lo mismo, una cierta ventaja doctrinaria. Los inconvenientes son los de pertenecer al perenne estado de conjunto fluido de opiniones, reino de la *dóxa*, juego infinito de interpretaciones: de ahí nace esa única y no despreciable propiedad que poseen los grandes sistemas filosóficos: su propia perennidad, su inmortalidad conceptual, asegurada por su misma incapacidad de ser refutables y, por lo tanto, perecederos. A la filosofía marxista se la podrá seguir estudiando, en tanto tal filosofía, mientras los seres humanos se dediquen a la faena de registrar sus pensamientos pasados. Lo que no deja de constituir una profunda ironía: la doctrina que en su día, ya lejano, se presentara, revolucionariamente, como el horizonte y cierre de toda filosofía, el mecanismo superador de toda tendencia metafísica, se incorpora, como una más, al monótono desfile de los imperecederos sistemas filosóficos.

Si el marxismo pretende verdaderamente ser *ciencia*, tropezará con un elevado número de dificultades. Sin entrar en el corazón del problema (si realmente puede serlo), el solo hecho de postularlo como ciencia sigue generando una fuerte

oposición dentro de las propias filas marxistas (ése fue el empeño de Althusser, frente a la enconada resistencia de los marxistas «humanistas», es decir, los filósofos marxistas). Para no mencionar las criticas externas al marxismo, de las que Popper es la muestra más representativa en tanto confutador de las pretensiones a la cientificidad. Pero aún habria algo más inquietante. Supóngase, en un arrebato de generosa fiebre, que en efecto lograra probarse el carácter científico del marxismo. Por lo mismo, se estaria decretando su extinción. Los sistemas científicos, además de provisionales y conjeturales, son eminentemente perecederos, extinguibles, llamados a ser reemplazados por otros sistemas científicos de mayor o distinto poder explicativo.

Por último, si acaso se lo tiene por *ideología*, una de tres: o se entiende el término en el sentido peyorativo que le daba Marx, esto es, falsa representación del sistema de valores que sirve para ocultar una muy determinada *praxis* social de un grupo humano, o se le comprende, en sentido lato, como un simple ideario politico para movilizar la opinión pública, o se le convierte en el equivalente de un nuevo redencionismo, similar al de las clásicas religiones esotéricas. En cualquiera de los casos, se le hace al marxismo un flaco servicio: en el primero, se admitiria el papel represivo del marxismo sobre las propias sociedades que se declaran marxistas; en el segundo, se lo trataria como vulgar recurso táctico, de naturaleza pasajera, al nivel de cualquier puñado de *slogans* politicos; en el tercero, se confesaria su aproximación a las religiones de salvación (en particular, las del tronco judeo-cristiano). No es necesario agregar que ninguna de esas tres posibilidades no es excluyente con las otras dos.

Aquel triple estado del marxismo (filosofía, ciencia, ideologia) puede resumirse en un sencillo dilema: o bien aspira el marxismo a persistir *ad aeternum*, en cuyo caso ha de pagar el precio de la sacralización y la entronización religiosa, o bien busca (que lo pueda obtener es otra cosa) el *status* científico, al precio de caducar inevitablemente. Todos los indicios *prácticos* (esto es, los registrables en la zona del marxismo real) apuntan a la primera posibilidad: la persistencia ideológico-religiosa del marxismo. Seria necio negarle vigencia al marxismo politico, a su poder expansivo, a su imperialismo territorial, a su capacidad de adoctrinamiento. Siendo el hombre un ser religioso, esa condición asegura más de la mitad del triunfo de una doctrina de salvación.

En cuanto a los cada vez más escasos espiritus racionales o simplemente pensantes, siempre podrán hallar algún consuelo del fastidio que supone tener que perder todavia el tiempo hablando de marxismo, en aquel cinico verso del gran Lope de Vega: «Pues, como lo paga el vulgo, es justo / hablarle en necio para darle gusto».

Teología y revolución

Contra los escépticos, los pesimistas y los amargados que tienden a destacar lo negativo del Tercer Mundo, bien puede sostenerse que, al menos Latinoamérica, ha hecho un aporte considerable a la cultura occidental en los estertores del siglo: la teología de la liberación. Nunca será posible saber si Freud, que fue toda su vida un entusiasta detractor del mundo americano, colocaría a los teólogos de la liberación entre la sífilis y el tabaco, únicas dos aportaciones de este continente dignas de ser mencionadas por el padre del psicoanálisis. En cambio, puede asegurarse que el padre de todos los teólogos del mundo, que, además de vivir en Roma, es santo y representa a Dios, no ve con muy buenos ojos que ciertos curas se empeñen en hablar de «liberación». En cuanta ocasión se le presenta, no se priva Su Santidad Polaca de endilgar algún rapapolvo a los ardientes teólogos liberadores. Y a la inversa: protegidos por obispos holandeses, que suelen ser los más atrevidos, por aquello de que viven en la raya de la herejía, los teólogos rebeldes contraatacan al Vaticano y defienden su derecho a seguir mezclando el evangelio con el marxismo.

No es por darles la razón a quienes, en definitiva, proceden de este sufrido continente, pero la verdad es que, con todos los respetos, por una vez el Papa se equivoca. ¿Por qué no puede haber una teología revolucionaria y un evangelio inspirado en las doctrinas marxistas? Al fin y al cabo, las doctrinas dogmáticas deberían ser intercambiables. Tanto la Iglesia como el Partido se enfrentan al mismo enemigo: el impío racionalismo crítico, al que le da por dudar de todo. Sabido es que los perversos liberales sólo tienen un objetivo: denigrar de las doctrinas de salvación. Si bien no deja de ser curioso que fuera un escritor católico quien mejor expresara esa desconfianza, aplicada quizás al competidor dogmático, pues, según Claudel, cuando el hombre trata de imaginar el paraíso en la tierra, de inmediato obtiene un infierno de lo más logrado. Cualquier marxista le podría responder que más vale ir conociendo en la tierra lo que de todos modos nos espera en el otro mundo. Con lo que la única diferencia que podría registrarse entre ambos órdenes de teologías tiene que ver con la santa virtud de la paciencia.

De una u otra forma, infierno ahora o dentro de poco, ellos son fanáticos y se entienden. Lo incomprensible es estar fingiendo que no tienen nada en común, cuando prácticamente es todo lo que les une y apenas el apresuramiento lo que les separa. No es tanto lo que crean sino cómo lo crean. Aquello de que el que no está conmigo, está con mis enemigos, lo mismo lo pudo haber dicho Stalin o Castro o el que dicen que lo dijo. La intolerancia como divisa y la incuestionabilidad por principio. Adelante, soldados de la fe, hasta la victoria final del proletariado. Por eso resulta más bien absurda la postura del Vaticano.

En lugar de aunar esfuerzos para triunfar de una vez sobre el demoníaco enemigo, pretenden condenar a los dulces teólogos revolucionarios, cuyo único pecado es haberse creído al pie de la letra lo de que los ricos no caben por el ojo de una aguja y aquello de que alguien nos dé hoy el pan nuestro de cada día.

¿Será que acaso Wojtyla es un «topo» de la KGB, que lo que busca es entregar tan atractiva bandera a los comunistas? ¿Por qué no aliarse de una vez con quienes son sus más próximos hermanos de ideología? En resumidas cuentas, desde su oriental nacimiento, el cristianismo sólo ha buscado liberarnos de la servidumbre del mundo y de la carne, mientras que, por su parte, el no menos judio marxismo siempre aspiró a los beneficios teológicos de la verdad única y definitiva.

Hay un texto que tiene casi un siglo, del gran sociólogo de la escuela de Lausana, el italiano Pareto, que pudiera servir para explicar buena parte de la cada vez más manifiesta concordancia entre marxismo y cristianismo a la hora de seguir disputando acerca de teologías, liberadoras o menos:

> En cuanto a querer determinar el valor social del marxismo, es decir, tratar de saber si la teoria marxista de la plusvalia es verdadera o falsa, es algo aproximadamente tan importante como pretender determinar si el bautismo borra el pecado cuando lo que se busca es conocer el valor social del cristianismo.

Teólogos y economistas: ¡un mismo combate!

Antecedentes

En 1755 sobrevino el terremoto de Lisboa: tan fuerte que se sintió hasta en Suiza; tan devastador que Voltaire aprovechó la ocasión para recordarle a Leibniz que, en efecto, vivimos en el mejor de los mundos posibles; tan ruinoso, que Portugal tuvo que echar mano de recursos extraordinarios para salir de abajo.

El principal de esos recursos tenia nombre y apellidos: Dom Sebastião José de Carvalho e Mello, Marqués de Pombal, primer ministro de su portuguesa majestad, José I. El segundo tiene un nombre consagrado: Compañia de Jesús. Calculó el previsor Marqués que sin los cuantiosos fondos de la Compañia mal podría financiar la reconstrucción de Lisboa y, con ella, la revitalización de la economia portuguesa. Y procedió, sin más, a nacionalizar a la Compañia de Jesús: apenas cuatro años después del terremoto, los jesuitas eran expulsados de Portugal. Sin sus bienes, por supuesto, que para eso, entonces y ahora, existe el Estado. Portugal posee así el honor de haber comenzado la caceria a los jesuitas; no fueron ciertamente los únicos. Siguió Francia, luego España, luego Italia y, finalmente, por el breve *Dominis ac Redemptor*, el Papa Clemente XIV, por mejor nombre Lorenzo Ganganelli, suprimió pontificalmente a la todopoderosa Compañia. Y suprimida quedó en todo el ámbito de la cristianidad hasta 1814, en que volvieron a las andadas con nuevos brios gracias a una bula de restitución: *Sollicitudo omnium ecclesiarum*. Extrañas ironias: pudieron sobrevivir gracias a que dos naciones en Europa les dieron asilo, Prusia y Rusia. Dios los crla.

De tiempo atrás, ya venían los jesuitas haciendo cosas poco ortodoxas que no dejaban de inquietar a la Iglesia. Estaba, por ejemplo, el asunto de los ritos chinos. Habían logrado penetrar en la corte del Celeste Imperio, merced a los hábiles esfuerzos de un jesuita italiano, el Padre Ricci, consumado sinólogo. Y habíanse adaptado tan bien a la vida y costumbres locales, que no sólo vestían como chinos y actuaban en tanto mandarines, sino que aceptaban y aun realizaban ciertos ritos de la religión china, tales como el culto a los antepasados, expresado en la ofrenda periódica de tablillas con los nombres de los muertos. Al enterarse el Vaticano, tuvo que llamarlos al orden: bueno estaba tratar de vender el producto, pero no al precio de comprar el de los competidores, por muy antiguo que fuera. Corrían el riesgo de confucianizarse antes de que pudieran cristianizar al pueblo más viejo, sabio y culto del planeta.

Su otra aventurilla la llevaron a cabo en Sudamérica, en tierras paraguayas. Aquello fue algo más serio: constituyeron, como el que no quiere la cosa, toda una República autónoma y suficiente, con los guaraníes convertidos en absolutamente fieles a los eficacísimos hijos de San Ignacio. Habían comenzado por establecer lo que llamaron *reducciones*, ya que en el lenguaje de entonces, no exento de sentido del humor, *reducir* a los indios quería decir llevarlos a la civilización cristiano-occidental. No deja de ser una extraña e irónica verdad: del estado natural (ya los russonianos empezaban a dar la lata) todos hemos pasado, por reducción, a éste, más bien triste y arrastrado, al que nos empeñamos en llamar civilización. Sobre esto, recuérdese lo que le replicó un «salvaje» al misionero que, generosa y cristianamente, lo invitó a *reducirse*; ante la *ultima ratio* del insistente Padre («Pero, hijo, ¿acaso no quieres civilizarte?») el indio sólo preguntó: «No, padre, ¿y usted?»

A los guaraníes ni les preguntaron; no les dieron opción: o civilización o civilización, con tal que fuese cristiana. Y sobrevino lo que algunos tomaron por milagro: los indios, además de aprender a hablar español, aprendieron música y ciertos oficios. Bien es verdad que también los jesuitas pusieron de su parte: aprendieron guaraní y hasta escribieron los primeros diccionarios y gramáticas de esa lengua. Y se entusiasmaron tanto que hicieron de las reducciones pequeñas repúblicas, *imperia in imperio*. Tenían su propia economía; producían sobre todo yerba mate que, por así decirlo, exportaban; fabricaban instrumentos musicales, muy apreciados en Europa. Y con los beneficios obtenidos, hicieron los jesuitas lo peor que se puede hacer: reinvertirlos en los indios, distribuyéndolos internamente, con lo que procedieron de hecho a practicar una suerte de rudimentario pero no menos peligroso socialismo. Hasta ahí podíamos llegar. Si ni siquiera ahora, en este mundo tan acostumbrado a herejías y desviaciones, es posible el socialismo en un solo país, ¿cómo iba a darse el socialismo en un rincón de la selva en aquel mundo mercantil y absolutista?

Portugal y España, potencias directamente afectadas, en tanto soberanas que eran de los territorios en los que, una vez más, los alegres jesuitas estaban ju-

gando a la revolución, tuvieron que intervenir sin demora. Y lo hicieron con toda su fuerza. Hubo una guerra interna, en la que, a decir verdad, al menos al principio, no le fue nada bien a los poderosos ejércitos luso-españoles; se trataba de meter en cintura a aquellos curitas guerrilleros, soliviantadores profesionales y expertos en ensayos de laboratorio social. En dos platos: si los jesuitas habían *reducido* a los guaraníes, a ellos a su vez los *redujeron* otros más poderosos. Moraleja: no hagas nunca a otro lo que no quieres que te hagan a ti.

Falansterios y anacronismos

¿Quién tuvo razón en aquel feo asunto, en el que a decir verdad sólo salieron perdiendo los indios? Si se mira con los ojos de la historia (que siempre son los de los hombres: desde Tucídides a Marx), la razón estaba de parte de los gobiernos español y portugués. Una economía es algo serio, centralizado y controlado: no se puede permitir que, de pronto, unos señores hagan por su cuenta rancho aparte y se dediquen a explotar lo que, en derecho, no les pertenece: ni súbditos ni productos. Además, aquéllos eran tiempos fuertemente centralistas: tratábase de monarquías absolutistas y no tenía el más mínimo sentido andar jugando a los falansterios socialistas. Todos los que aún comulguen con las ideas «progresistas» de la historia y estén amaestrados para verla como un proceso dialéctico, en el que cada etapa es un eslabón necesario para alcanzar la siguiente, tendrán que ponerse del lado de las tropas exterminadoras hispano-portuguesas. La razón tiene sus monstruosas razones que el corazón no puede ignorar. Arrasaron las misiones de los jesuitas porque tenían que hacerlo así, ya que las leyes de la historia se lo exigían y, como dicen los creyentes, no estaban dadas las condiciones (ni objetivas ni de las otras) para ensayos socialistas, más o menos líricos, más o menos utópicos. Pero como vivimos en un continente y en una época en que hasta las satrapías son tomadas por modelos revolucionarios, y se aplaude cuanta necedad diga un cura (también jesuita) entre verso y verso, y se ha aceptado sin rechistar aquella costosísima locura de los locos revolucionarios, no hay por qué asombrarse de que nuestros ardientes revolucionarios, al ver la película *La Misión*, se pongan del lado de los jesuitas y de sus amaestrados indiecitos. Y aplaudan a rabiar un film que no oculta en ningún momento sus intenciones propagandísticas, tanto que está lleno de anacronismos, hablando de democracia antes de tiempo y quejándose, nada menos que por boca del enviado papal, de lo mal que está este mundo. Es una película hecha con toda la intención de parcializar al público a favor de la noble empresa de los jesuitas sociales; los malos y los buenos: otro capítulo en la larga lucha de la humanidad por la conquista del paraíso en la tierra. En medios enterados, córrese el rumor de que, al menos uno de los productores, de sospechoso nombre latino, fue tan sólo una pantalla de la teología de la liberación. De tal manera, que fieles discípulos de aquel eficaz Dr. Goebbels (ex-alumno de los jesuitas),

han decidido éstos, no menos rebeldes que aquéllos, echar mano de los grandes recursos propagandisticos contemporáneos. Y ha salido *La Misión.*

Como propaganda, la verdad no puede ser más simplista y maniquea y, lo peor, más transparente: ha sido hecha para que el espectador traslade de inmediato a la situación actual latinoamericana lo que sus ojos ven, indignados. Así como aquellos heroicos jesuitas atizaron a los guaranies contra las Coronas de la Península Ibérica, sus descendientes, no menos enfebrecidos y dispuestos, proponen una revolución a escala latinoamericana, con la pantalla ni siquiera sutil de una teología liberadora. Según las ideas y posiciones de cada quien, se reaccionará de una u otra manera ante el grueso mensaje.

Cataratas y sacrificios

Como película, *La Misión* ya es otra cosa. Si logra uno olvidarse del pesado trasfondo ideológico y concentrarse en la película en tanto tal, seria mezquino y absurdo negar que es una excelente realización. Otra vez el director especializado en genocidios, Roland Joffé (*The killing fields*), logra un film espectacular, del que, modelo *Fitzcarraldo*, no seria improbable que hubieran hecho otro acerca de cómo lo filmaron. Porque no ha debido ser fácil. Abre con una crucifixión adaptada al medio ambiente, francamente sobrecogedora. Al primer jesuita que, todo amor cristiano y celo reductor, fue a reducirles, los indios le pagaron con su propia medicina: lo ataron a una pesada cruz que arrojan a caudaloso río hasta la caída, mortal de necesidad, en una impresionante y atronadora catarata. Se supone que representan las del Iguazú, pero la verdad es que la película fue filmada en Colombia y que los indios no son guaranies sino nativos de las selvas colombianas, más o menos pintarrajeados. Sólo que aquellos jesuitas no se asustaban tan fácilmente: insistieron y, como a las fieras, amansaron a los indios a los suaves sones de un dulce caramillo. Es el papel que le corresponde a Jeremy Irons, en tanto Padre Gabriel, trepador obstinado e incansable por una resbaladiza pared de piedra y helechos, junto al borde de la terrible catarata. No estará solo en su empeño por reducir a los indígenas. Además de sus hermanos ordinarios en religión, cuenta con el refuerzo inusual de Don Rodrigo de Mendoza (Robert de Niro), aventurero español, mercenario y traficante de esclavos, quien por un lio de faldas mata a su propio hermano. El arrepentimiento y el dolor llevan al fratricida, cual nuevo Saulo, a convertirse en ardoroso propagandista de la fe. Primero arrastra su aborrecido pasado fisicamente, representado en lo material por escudo, armadura, yelmo y tizona, y lo hace a través de los dificiles caminos de la selva. Hasta que logra ser aceptado como jesuita, en un *volte face* habitual en tales individuos; total, sigue haciendo lo mismo: en lugar de capturar indios para venderlos, los reduce a la religión cristiana. Esclavitud por esclavitud, sería cosa de discutirlo.

Quizá la figura central de la obra sea su narrador, el Cardenal Altamirano (Ray MacAnally), relator de los sucesos ante el Papa, enviado por éste para

manejar la explosiva situación y, en definitiva, hipócrita y resignado componedor de lo que de todos modos no admitía componenda alguna. Otra no menos poderosa razón de estado le lleva a tomar partido por colonos y gobiernos, en contra de indios y jesuitas: ante el grave peligro que comenzaba a correr la Compañía en Europa, prefiere sacrificar las misiones a ver si con tal medida apacigua al despótico y racionalista Marqués de Pombal. Ni por ésas: el sacrificio de los guaraníes no salvó a los jesuitas de la expulsión. Todos perdieron, pero siempre unos más que otros. A los sesenta años, ya los jesuitas estaban otra vez mandando, mientras que aquellos indios, extraídos de una vida primitiva, no podían regresar a la selva ni tampoco quedarse en una civilización que los perseguía. En ésas siguen. Pese a todo, Altamirano es una figura atractiva para ser ambiguo: no es el vulgar villano que sólo quiere matar indios (como el español Cabeza y Hontar, el portugués). Aprecia, admira y entiende la labor de los jesuitas, entre otras razones porque él mismo lo fue, y sin embargo, con aparente dolor de su corazón, es una bella alma que tiene que tomar la medida extrema de sacrificarlos.

Palmas y metralletas

Por lo demás, la calidad de la película se reduce a la fotografía (Chris Menges) y a los escenarios naturales, incluyendo a los indios. Pero, obsesionado por el tema político, simplista y maniqueo, Joffé pasa sobre ascuas por aspectos que hubiera sido interesante ahondar: la vida en La Asunción, por ejemplo; el mecanismo de la trata de esclavos y, en particular, la figura compleja de Rodrigo de Mendoza. No se entiende muy bien eso de que, hacia 1750, en una población española, pudiera un caballero, por muy hijodalgo que fuera, vivir amancebado con una damisela, así, tranquilamente. Y por si fuera poco, la damita, ligera de cascos, se la pegaba con su propio hermano. A semejantes inverosimilitudes se agrega que la señora en cuestión conversa abiertamente del nuevo amor con el viejo, revelándole la infidelidad como quien le habla del tiempo. Suena a Londres, 1980. No eran precisamente permisivos los hábitos y las ciudades españolas de aquel entonces, con mamá Inquisición velando día y noche por la pureza de la fe y de las costumbres. Pero se ve que el director tenía prisa por llegar a lo suyo: el levantamiento de las misiones y la vida paradisiaca («jardín del Edén», lo proclama Altamirano, en un viaje que más parece una estampita de la laguna de Xochimilco) de los indios, aunque ya reducidos, siempre alegres, naturales, complacientes, buenos, trabajadores, obedientes, etc., etc. Es quizá la parte más débil porque de nuevo no explica Joffé en qué consistía exactamente la economía supuestamente autárquica de aquellos emplazamientos. Pero lo peor es que su grado de idealización alcanza los extremos de la caricatura de Hollywood, a lo Walt Disney, en donde hasta los pajaritos son listos y graciosos. Menos mal que luego se redime con las escenas de guerra, magníficamente filmadas: tanto la dura subida de tropas y cañones como la implacable guerra, más una masacre que una batalla.

Si en Cannes, en 1986, dieron a *La Misión* la palma de oro, en Managua y en la Habana le tienen que dar la metralleta platinada. Se lo merece.

NACIONALISMO: MITOS Y REALIDAD

LO TERRIBLE de la cabeza de Medusa, la más temible de las Gorgonas, eran sus inmensos y fijos ojos: con ellos petrificaba a quien la mirase. O se arranca de un tajo la cabeza, como hiciera Perseo e inmortalizara Cellini para gloria de la *loggia* florentina, o se padece la pétrea congelación de esa mirada. Quienes han contemplado el rostro del nacionalismo están condenados a ser piedras atravesadas en la historia de los pueblos.

También puede echarse mano de otro mito: es el nacionalismo la Bella Durmiente que, una vez despertada por el beso romántico del siglo XIX, llega a transformarse en el incontrolable monstruo del Dr. Frankenstein.

ESTADO Y NACIÓN

La solución más boba y manida para salir de aprietos es acudir al cómodo recurso del doble registro: hay un nacionalismo bueno, y otro, malo. Ejemplos, no menos tontos y usados: buenos son los nacionalismos africanos, asiáticos, latinoamericanos, y malo, malísimo, es el nacionalismo alemán o el japonés. O el norteamericano, que recibe el feo nombre de imperialismo. Ojalá el mundo fuera tan simple como quieren siempre los maniqueos. De cerca, las cosas se complican.

Primero fue el Estado; luego la nación. Y de ahí el monstruo: naciones-estado. El Estado, lo más antiguo, es el marco legal que permite una vida social comunitaria, sin importar, en principio, la nacionalidad de sus ciudadanos. Roma fue un Estado, nunca una nación; al contrario, los *cives romani* procedían de muchas y diversas regiones o *gentes* o naciones. Cuando *una* nación predomina y busca la exclusiva, en vez de un simple Estado, surge el híbrido: Estado-Nación; en vez de ser un instrumento legal, pasa a ser una máquina nacional. Fue el romanticismo el culpable: enamorado de las diferencias y obsesionado con la naturaleza, exalta la nación como el origen común e intransferible de un grupo humano. El Estado fue conquistado por la nación y el nacionalismo es el sentimiento resultante, la ideología encubridora, la venta del producto.

Pero la contradicción Estado-Nación subsiste. Paradigma: la Revolución Francesa que, por un lado, exalta los derechos del hombre, que se supone universales y, por otro, la soberanía nacional, que no pasa de ser una reclamación particular y aun reducida a un solo país. Con ello, o bien los derechos humanos tropiezan con la multitud de soberanías que habrían de propiciarse, o bien se convierten y diluyen en simples derechos nacionales. Por algo, habla Hannah Arendt de la «perversión del Estado» por haber llegado a ser simple instrumento de la nación. Quizá todos los integrantes del Estado sean ciudadanos, pero sólo unos serán nacionales, esto es, ciudadanos de primera por serlo de «nación», por nacimiento. Los otros, si acaso, naturalizados, son ciudadanos de segunda. Esa es la perversión. lo natural, lo fáctico, el azar predomina sobre lo legal, lo

estatuido, lo necesario. Por lo mismo, en esa inversión de valores, los nazis fueron consecuentes y llegaron hasta la esquizofrenia constitucional al distinguir nítidamente entre *Staatsfremde* y *Volksfremde*, pues no era lo mismo ni valoraban igual ser extranjero por pertenecer a otro estado que serlo por formar parte de otro pueblo o nación. Ambos eran extranjeros, pero, en adelanto orwelliano, los segundos lo eran más: caso de los judíos, que aunque fueran ciudadanos (de hecho y de derecho, pertenecían al *Staat* alemán), *en realidad* eran totalmente extraños por pertenecer a otro pueblo o nación *(Volk)* y no al sagrado pueblo alemán. «En realidad» lo explica todo: no basta con las apariencias, sino que, armados de alguna clave (sangre, raza, clase), hay que penetrar en el fondo de los fenómenos, en la «realidad». Ese fue el truco metodológico de las doctrinas románticas y el combustible que animó al nacionalismo rampante, no sólo durante el XIX.

AMBIGÜEDAD Y CONTRADICCIONES

Lo más divertido del nacionalismo es su permanente ambigüedad; además de aquella pobre dualidad entre lo bueno y lo malo, se presenta la confusión entre nacionalismo y religión. Se ha dicho que no es casualidad que apareciera el nacionalismo justo cuando la religión declina y hasta se pretende que aquél es tan sólo el sucedáneo de ésta, la forma moderna de ser religioso. De modo tal que el nacionalismo sería complemento de la religión. En vez de adorar y servir a Dios, se quema incienso en el altar de la Nación. Explicación de la erección de Panteones y otros sagrados monumentos nacionales. Por algo los religiosos fundamentalistas y fanáticos judíos de *Mea Shearim* abominan del Estado de Israel: ven en los nacionalistas israelíes su peor competidor (además de unos blasfemos) al pretender remplazar un culto con otro, no menos trascendente. Sólo que, de nuevo, las cosas no son tan simples. Ahí están los mahometanos para probar que, más que complemento, el nacionalismo es potenciador de la religión. Además, eso de que la religión ha declinado es desgraciadamente otro mito racionalista del siglo pasado. También aseguraron que las naciones se disolverían para que surgiera el internacionalismo fraternal. Hay más religión que nunca (de todas: de la «verdadera» y de las otras) y un nacionalismo tan fuerte como en la época de Bismarck o Garibaldi. Sólo que más extendido: ahora cualquier etnia tiene su banderita y un sitio en la ONU. Tal es su otra cara ambigua: muerte y transfiguración. En lugar de disminuir, como ingenuamente creyeron los apóstoles internacionalistas (entre los cuales, los más ingenuos, los marxistas), ha rebrotado con más fuerza. De ahí sus permanentes y aun jocosas contradicciones.

Se supone que debe existir el sentimiento nacional búlgaro, lo que no ha impedido que su himno «nacional» contuviera esta emotiva estrofa: «Gloria al gran sol de Lenin y Stalin que, con sus rayos, ilumina nuestro camino». Ghana, antes de llamarse nacionalistamente Ghana, era una colonia británica conocida

como Costa de Oro; para un vibrante sentimiento nacional, tal nombre resultaba inadmisible y se inventaron lo de Ghana que, al parecer, designaba en el pasado a un mítico imperio africano, del que se sabe muy poco, pero lo que se sabe es que no contenía entre sus fronteras a la Costa de Oro. Qué más da. También deben existir ardorosos nacionalistas pakistanos, que idolatren a su nación, Pakistán. Quizá sepan (o aún no se lo han dicho) que ese nombre (Pakistán) fue inventado por un estudiante de Cambridge, a partir de las iniciales de las provincias musulmanes de la India. Puestos a inventar nuevos nombres en beneficio de nuevas nacionalidades, nadie como aquel Dr. Sukarno de Indonesia, que se empeñó en crear una nueva nación, formada por otras tres (Indonesia, Malasia y Filipinas), por lo que, en un alarde de calenturienta imaginación, propuso llamarla «Mafilindo», como quien le pone nombre a una quinta en recuerdo de tres hijas. Claro que, si a ver vamos, hay ciertos nombres americanos nada lucidos: los Estados Unidos (que no es nombre propio ni univoco) solucionaron el problema cortando por el medio: se cogieron el nombre de todo el Continente. Debe ser por eso por lo que a los pobres argentinos les dejaron sin un sustantivo que los represente. Semejantes absurdos no son exclusivos ni del pasado siglo ni del Tercer Mundo; no estará de más recordar que si el nacionalismo inglés (inglés, de lengua y cultura inglesa, no sólo de país) se alimenta orgullosamente del culto a la gran figura de Shakespeare, el primer poeta nacional, el bardo de Avon, etc., etc., ello se debe a los eruditos alemanes que, en el XVIII, para combatir al clasicismo francés (Racine y compañía), lo elevaron a ese pedestal del que aún no ha bajado.

Las contradicciones se dan en todos los terrenos. El más minado es aquel que aspira a definir y precisar el concepto de «nación». Porque si, como algunos simples creen, la lengua fuera el criterio, hace muchos siglos que no debería existir Suiza ni, contemporáneamente, la India. Desde luego, que aquello de que la nación está formada por los nacionales, entendiendo por tales los nacidos en el mismo territorio, hace tiempo que dejó de ser cierto. Que se lo pregunten a los hijos de tunecinos o argelinos nacidos en Francia o a los de los *Arbeitgäster* o inmigrantes, nacidos en Alemania o en Suiza. Si una mujer turca da a luz en Düsseldorf, ese niño no será necesariamente alemán, como parecería exigir el credo nacionalista original, sino que sigue siendo un extranjero, un *Volksfremde*, pues el nazismo dejó bien sembrada su semilla, el huevo de la serpiente, y no sólo en suelo alemán.

Triunfo y fracaso

Puestos a tomar las cosas con un poco de humor, no hay la menor duda de que el capitulo más hilarante del nacionalismo lo proporciona el marxismo. ¡Pobre marxismo! La verdad es que habiendo fracasado en tantos terrenos, no debería extrañar que uno de sus primeros y más sonados fracasos fuera el que

le suministrara el nacionalismo; recuerda aquella fábula de las dos jarras, la de hierro y la de barro; por supuesto, el hierro es siempre nacionalista.

Primero dijeron los marxistas que eso del nacionalismo era un producto burgués y, como tal, condenado a desaparecer en la sociedad socialista. Menos mal que no fue así; de lo contrario, difícilmente hubiera podido la Unión Soviética ganarles la guerra a los alemanes: lo hicieron en nombre de la Santa Rusia. Pero cuando las cosas se complicaron de veras fue al surgir las nuevas naciones tercermundistas: ¿manifestación simplemente burguesa? Entonces comenzó ese juego de billar a cuatro bandas, con lo de que hay buenos y malos nacionalismos, según que propugnen o no la revolución o según como sean sus relaciones con la Unión Soviética (o con China o con Cubà, dependiendo). Para no hablar de la inmensa contradicción que encierra el Imperio ruso, unificado y centralizador, y la multitud de nacionalidades más o menos permitidas en su interior, no todas felices de pertenecer «voluntariamente» al Leviatán. Y es que era inevitable el choque: el marxismo es una teoría que explica la historia mediante un corte vertical (los de arriba frente a los de abajo: explotadores y explotados), mientras que al nacionalismo siempre lo hace horizontalmente (pluralidades humanas enfrentadas). El hecho indisputable es que en semejante pugna ha triunfado plenamente el nacionalismo: en un siglo largo ha creado multitud de nuevos estados y alimentado el fuego de los viejos, pero el marxismo ha fracasado por completo al no lograr destruir (como prometiera) al menos un solo Estado.

Pro y contra

Todo eso está muy bien, pero la gente quiere definiciones personales: ¿a favor o en contra del nacionalismo? Si es usted marxista puro, de la vieja escuela, tiene que estar en contra y echar mano de todos los apolillados *slogans* internacionalistas; si, por el contrario, piensa tercermundistamente, a lo Fanon, a lo Ché Guevara, abrazará cualquier nacionalismo con tal, eso sí, de que apunte en la dirección del imperialismo que a usted le convenga, es decir, que más deteste. Si es anti-norteamericano, apoyará al nacionalismo nicaragüense y aun al libio o al angoleño, pero si es anti-soviético, aplaudirá al nacionalismo afgano o al chadiano o al de los vietnamitas. Nadie puede quejarse: hay para todos los gustos. ¿Y el de andar por casa, el nacionalismo propio, el que se supone que le corresponde tener a cada quisque? Ahi la respuesta es matizada.

Un mínima y clásica lección sociológica enseña que la condición de «ser humano» no es innata sino adquirida y modificable; es aquello de los niños-lobo, dejados en la selva: ni hablan ni pueden adoptar la posición erecta; son prácticamente animales. Para adquirir y perfeccionar la condición «humana», es decir, civilizada, con todas sus ventajas y todos sus inconvenientes, es menester convivir socialmente y formarse culturalmente, y si tal se hace con los grandes conglomerados humanos, mejor: más civilizados estarán siempre los habitantes de la gran metrópoli que los del villorio o aldea. Lección vieja desde Aristóte-

les. Cuanto más internacional, más abierto, más cosmopolita, más humano será el hombre; el nacionalismo es siempre recurso provinciano, de angostura y encogimiento. Pero hay que comprenderlo: quienes no tienen otra cosa de la que agarrarse, echan mano de eso, de su exaltado, insultante y agresivo nacionalismo.

Mitos de ayer y mañana

Preguntar si seguiremos con los mismos mitos o inventaremos otros, de recambio, es tanto como inquirir por la universalidad del mito. Creer que la humanidad es una y que, por tanto, con variantes formales, disfruta básicamente de los mismos y persistentes mitos es un mito y no pequeño. El mito de la identidad cultural, mito del trasfondo, del tesoro escondido. Si ello es así, el hombre sigue acumulando mitos.

Hace miles de años se levantó, si no hasta el cielo, al menos hasta nuestros dias, el mito de la torre de Babel. Que escondía otro mito: el de una sola lengua para todos los pueblos. Que la torre sea destruida, que los hombres fracasen en su locura, que la diversidad de lenguas se imponga finalmente, no significa que el mito de la unidad lingüística muriera para siempre entre los escombros de Babel. En este siglo, lo ha retomado Chomsky, con su teoría generativo-transformacional que predica la unidad estructural de todas las lenguas humanas. Aun más: postula la identidad mental de todos los hombres, únicos animales dotados de lenguaje. Al mito de una sola lengua súmase el del innatismo, que quiere que el idioma esté en las almas en forma de semillas que sólo esperan ser fecundadas para dar el fruto del lenguaje. Consecuencia: los mitos se transforman, lo cual también es un mito, y, sin embargo, permanecen, lo que viene a ser otro mito más. Zeus tenia el poder de cambiar, de transmutarse: toro, cisne, y seguir siendo Zeus. Si algo cambia pero persiste, si los mitos se van para volver, se estará aceptando el mito del retorno, quizá del eterno regreso. Hablar de mitos es de alguna forma caer en el juego mitopoyético.

Adán y Eva

Porque mito es decir, hablar, contar, desde Platón: relatar algo, echar un cuento, inventar una leyenda. Por algo «mito» se relaciona con «memoria» y con «mantra»: a la vez el lenguaje que se recuerda y la palabra mágica. Va a ser muy difícil escapar de los mitos mientras poseamos el lenguaje y éste sirva para distinguirnos, para separarnos. Eso ya fue otro mito: que Adán diera nombre a cuanto le rodeaba, que lo mitificara. Porque el mito es mucho más fuerte que la historia. Tal y como desde Heredoto y Tucidides la entendemos, historia es sólo una especie de mito: aquel relato ordenado en el tiempo, sujeto a cronología. Pero el mito es más grande que una secuencia temporal a la que siempre trasciende. Por eso persiste, aun cambiando.

Hay en el centro de Brasil una tribu, los sherantes, a la cual esto que llamamos miticamente «civilización» le ha llevado sus propios mitos. Si a un indio sherante se le cuenta el mito de Adán y Eva, lo entiende perfectamente con tal de introducir en él un cambio: tienen que ser hermanos. Para su visión del mundo, la desnudez no es pecado, que si lo es el incesto. De ahí la fuerza del mito:

es un relato que no necesita respetar lo relatado para seguir impresionando a quien lo recibe.

PARA QUÉ SIRVEN LOS MITOS

Hay mitos más recurrentes que otros o lo son más en una forma de civilización que en otra. En todas las conocidas, existe, bajo cualquier ropaje, el mito del robo del fuego, el mito del diluvio, el mito de la resurrección y el mito del nacimiento a partir de una virgen. No importa cuáles ni cómo sean: los mitos sirven para desplazar la responsabilidad humana, para desculpabilizar al hombre. El famoso mito de la caverna en el inicio del séptimo libro de *República*, por el cual somos prisioneros de una cueva y no podemos ver la luz del sol, que es la verdad, sirve para traspasar nuestra responsabilidad intelectual: no somos culpables de no conocer lo verdadero. El aplastante mito del pecado original nos libera moralmente de la responsabilidad de aquella culpa, aunque paradójicamente nos la vuelva a echar sobre los hombros generacionales. O el mito de Pandora, que abrió la caja de todos los males: si acaso, la culpable es la mujer, otro mito no menos recurrente. Por el mito de Prometeo traspasamos nuestra responsabilidad en el tremendo pecado de transformar lo natural e introducir la técnica en el mundo, mientras que el mito de Perséfone, cíclicamente raptada y liberada en la vegetación y los frutos, sirvió para eludir la responsabilidad de ser cultivadores, esto es, agresores periódicos de la Madre Tierra.

Porque tranquilizan al desculpabilizar, también cumplen los mitos la función condicionante de toda ideología: controlan, educan, someten. Tras todo mito, hay una cosmología y una moral. Un gran dibujante español de los años setenta, del que ahora apenas se habla, Ops, denunció más de un mito y su obsecuente función. Uno de sus dibujos representa a una apacible y tradicional familia, padre de pie, madre sentada con bebé en los brazos, y niñito al lado agitando una banderita; están asomados al balcón de lo que se supone su casa y por las banderas y la actitud quizá ven pasar un desfile patriótico. Del balcón, del barandal del balcón, en vez de una gran bandera, como se acostumbra, cuelgan ristras de intestinos humanos, las tripas honorables de la honorable, plácida y ordenada familia. Sus sueños son su patriotismo o a la inversa, que es lo mismo. El mito de la Patria.

EL TITÁN EN LA ROCA

Los mitos van y vienen, quizá no cambien tanto. Ahora Hércules o Gilgamés se llaman Superman o Rambo, y Afrodita pudo ser Marylin Monroe o la última «diosa» del cine, a las que de manera descaradamente mitológica se les llama «símbolos sexuales». Prometeo ha tomado la cara de Einstein, de Fermi o de Oppenheimer. O de todos juntos: tuvieron la audacia de robarle el fuego

al átomo, a la intimidad de la materia. Y lo pagaremos tan caro como el titán encadenado en la roca para siempre. Otros mitos desaparecen por el momento, esperando el de su renacer. En este siglo han sufrido un total eclipse los mitos de la utopia (sociedad sin clases, paraíso en la tierra) y del buen salvaje, variante racionalista del mito del Edén: no parece vender bien la bondad humana ni en estado natural ni, mucho menos, refinado. Ciertos mitos en boga pueden sonar a nuevos, si no se mira bien. Gracias a los avances técnicos, en el dominio biomédico, parece poderoso el mito de la perfectibilidad humana (transplantes, injertos, artificios, ingeniería genética, longevidad). ¿Nuevo? Los griegos creían que algunos hombres, por sus acciones o por elegidos de los dioses, podían ganar la inmortalidad, recibir como quien dice una promoción y ascender a semidioses. Por su parte, la cibernética nos acerca cada vez más al hombre artificial, al cerebro electrónico: mitos de Pigmalión y del Golem.

El mito del milenio

Predecir los mitos del mañana es caer también en otro mito: el del don de la profecía, Apolo y Casandra. Pero imaginar que sólo porque sea un nuevo siglo, el XXI, tiene que haber nuevos mitos, es abrazar uno viejísimo: el del milenio. Que en realidad es un sub-mito, perteneciente al gran mito del orden del universo o de las repeticiones periódicas. Quisiera el hombre, y asi lo sueña en el mito, que la marcha del tiempo y la suya propia se ajustaran a cifras y obedecieran leyes: por ejemplo, cada mil años. Fin del mundo o por lo menos de un mundo y principio de otro, distinto y, a ser posible, novisimo. No hay que seguir cursos de escepticismo para saber que 2001 será esencialmente igual a 1994 y que entre 2087 y 1987, si hay diferencias, será para peor. Más habitantes, más problemas. Eso, si hay suerte y todavia seguimos, en tanto especie, aquí.

Sin embargo, algo puede aventurarse. De seguir las tendencias igualatorias en las relaciones de los sexos y el mayor control de la mujer sobre las actividades sexuales, puede reanimarse el mito del andrógino. Los sexos tienden a confundirse, las funciones se alternan, las iniciativas se comparten. Platón inventó un mito que hablaba de un tiempo primero, en que los sexos no estaban diferenciados, sino que existían seres compuestos: hombre pegado a mujer, en uno; hombre con hombre o mujer con mujer. Después nos separaron y pasa lo que pasa. Mito cómodo, como todos: además de explicar la homosexualidad, traspasa la responsabilidad a otra época: somos como somos porque, separados, buscamos nuestra mitad perdida. Recientemente, se está predicando las excelencias de la vida en pareja, como débil recurso contra la amenazadora peste de fin del milenio. De acercarse demasiado, las parejas pueden volver a generar el mito de la androginia.

El mito de Sisifo era más completo de lo que suele contarse: no subía y bajaba aquella cuesta por inocente. Sisifo fue un taimado que, tras espiar a Zeus en alguno de sus devaneos amorosos, se permitió el lujo de burlar no una sino

dos veces al terrible mensajero que aquél le enviara para castigarlo, Thánatos, la muerte. Logró amarrarla una vez tan fuerte que pudo escapar a ella y, luego, una segunda, la engañó con el truco de tener que asistir a su propio funeral. El mito de la muerte derrotada también nos acecha. Ya una primera vez ha querido el hombre tecnológico atar a la muerte mediante el recurso de la criogenia. Muerte en suspenso, atada, sostenida, sin cumplirse, aplazada, en espera del tiempo en que pueda el hombre derrotarla del todo. Aún le queda echar mano del otro recurso: engañarla, pidiéndole que le deje asistir a su funeral. Bastará para ello que avancen las técnicas de injerto y trasplante para que un día un hombre muera en otro, sin morir él. Muere el que cede los órganos para seguir viviendo en el donado. Mito de la inmortalidad o, cuando menos, del aplazamiento de la Pálida.

Siglo XXI

Pero no sería improbable que los dos mitos más poderosos del próximo siglo sean el mito de la Libertad y el de la Felicidad. Así como habló Don Quijote a los cabreros acerca de aquella dichosa edad y siglos dichosos en que «los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*», pudieran los hombres del siglo XXI, mucho menos dichoso y dorado, referirse a la época en que la libertad existía sobre la tierra, así fuera en forma tan precaria como apenas si queda. Del viejo mito de la Felicidad, no habrá que hacer mayor esfuerzo para seguirlo situando en el corazón de los humanos, pues conforme parecen éstos acercarse a tan elusiva mariposa, cada vez vuela más lejos, desdeñando habitar entre nosotros. Ni siquiera entre dos de nosotros.

Además de supuestamente racional, el hombre es mitopoyético: si no cree, no vive. Sólo los animales, enseña Borges, son inmortales porque ignoran la muerte. De ahí todos los males: de saber. «Avive el seso y despierte»: para huir de su destino, cada vez más aciago, recurre el hombre a otros que ni siquiera tuvo. El mito es el recuerdo de lo imposible, sin el cual no es posible seguir. Tranquilícense: habrá mitos. ¿Cuáles? En el fondo, los mismos, vestidos de ropaje tecnológico: regresarán para cambiar, cambiarán para regresar.

METAFÍSICA, HOY

¿POR QUE comenzar suponiendo que en este hoy impreciso, del que todos hablan sin saber muy bien a qué se alude, la Metafísica ha de ser otra, si acaso realmente es?

Metafísica era ayer un anhelo, y antes de ayer, una disciplina. Quizás por lo mismo sospeche alguien que hoy tiene que ser apenas una sombra, un mal recuerdo.

En tanto disciplina, fue sólida materia de disputación, de modo y manera que, como sentenciara una de los mayores metafísicos de todos los tiempos, el andaluz Suárez, «doctor eximio», sin ella no hay acceso a Dios. Comenzábase por hablar del mundo y sus divisiones; procedíase a distinguir entre el ser y los entes; se acotaban las diferencias entre sustancia y accidentes; marcábanse luego los niveles categoriales, como trazando un mapa de finas carreteras ontológicas, para terminar en la terrible y vana empresa de probar lo imposible: la existencia de un Ser por encima de todos los otros, incluyendo a la realidad. Es innegable que el barroco de la metafísica tenía un sentido, es decir, una interna coherencia, y una belleza, esto es, su augusta inutilidad.

La ruptura fragmentaria del gran juguete, la compartimentación del inmenso palacio, redujo la metafísica a un escondido anhelo. O al menos, tal fue la interesada versión positivista del por qué se pasó de la riqueza del Ser a los harapos de las variables matemáticas. El fondo es menos poético. Desde Aristóteles, metafísica ha sido más deseo que plenitud. Aquel «ser en tanto ser» al que se apuntaba no pasó de ser término entrevisto, sin llegar a piedra en que apoyarse. Si ya entonces conocer era conocer a pedazos, integrar el conocer en un solo abrazo tórnase sueño amoroso de grandiosa monstruosidad. Erótica del deseo metafísico: poseer al amado con único gesto. La metafísica se acercó por pasos naturales a la mística. Desde el «más allá de la esencia» de Platón, mal puede extrañar que Hegel sea una mezcla de religión y sistema; allí, la trágica ruptura, la escisión sostenida, la radical separación entre sujeto y objeto aluden por igual a la pérdida de la unidad paradisíaca que a la dialéctica de todo conocimiento. El Ser se fragmenta en el mundo, en lo cotidiano, en la caída, de la manera como se hunde el hombre en el pecado. O el proletario en su miseria. El sueño unitario de toda metafísica apunta a la recuperación prístina del primer instante: Espíritu Absoluto, Idea, Sociedad sin Clases, qué más da: *the day before* que todo comenzara, hombre, historia, mundo, ciencia, metafísica, nostalgia.

También advino el día del desencanto en que metafísica era tenida por pesa-

dilla o trastorno del habla, como quien diagnostica: un *lapsus mentis*. Fueron los días áridos y terribles del empirismo lógico, presididos por una policía represiva, dedicada a la busca y captura de las criminales expresiones metafísicas, los vergonzosos sinsentidos, prohibidos en la zona de seguridad del lenguaje. Metafísica arrojada a las tinieblas inefables. Ser metafísico era ser precito, sin percatarse de que quien firma el decreto de persecución conviértese por ello en el peor de los metafísicos, el que se ignora a sí mismo a través de un nuevo y subterráneo orden de metafísicas ideas.

No suelen faltar insufribles optimistas que comienzan por declarar extinta la metafísica y terminan por soportarla transmutada en biología o en marxismo. La verdad es más prosaica y llevadera: con apenas un discreto cambio semántico, la carga metafísica es constante y se conserva de una a otra época filosófica. Cierto que no se habla ni de espíritu objetivo ni de teoría de las ideas, pero síguese disputando acerca de la fuerza de la dialéctica en la naturaleza y se argumenta sobre el *status* ontológico de la noción de conjunto. Más que de una eternidad temática, debería hablarse de una persistencia cultural, de un hábito arraigado, quizás de una afición occidental a repetir ciertos esquemas, a trajinar senderos repetidos. Ni los más descaradamente anti-metafísicos se libran. Las reivindicaciones de la existencia humana fueron en todo momento un pretexto para retomar el hilo metafísico desde más lejos. Kierkegaard para llegar a Dios, Sartre para dolerse de la pasión inútil del *para-sí* obsesionado con la imposible plétora del *en-sí*, y Heidegger ni se diga: para replantear mejor la diferencia entre ser y ente y prepararse a atender el extraño silencio de la voz del primero. Cualquiera de los incansables comentaristas de las relaciones *mind-body*, tan en boga en la filosofía de la pasada década, no se hubiera sentido incómodo ni incomprendido frente a Descartes y su dual explicación de la sustancia. El levantamiento de lógicas modales, tensionales, paraconsistentes e intuicionistas ha desembocado en la muy leibniziana revaloración de una ontología de los mundos posibles, mientras que la tendencia a psicologizar la acción lingüística, con la teoría de los *speech acts*, conduce a la metafísica de los procesos temporales, digna de cualquier neo-hegeliano. Bunge está escribiendo un largo tratado de «filosofía básica» que se diferenciará en los términos (y en las fórmulas), pero no en las pretensiones, de cualquiera de aquellas majestuosas *Summae* de la noble escolástica: desde el lenguaje, es decir, desde el sujeto del conocimiento, yérguese allí el esfuerzo teórico integral hasta construir una arquitectura del mundo.

Como ciertos virus de elevado poder de mutación, la metafísica aparece y reaparece, siempre otra y siempre la misma. Benditos los pobres de espíritu (crítico) que nunca la reconocen, pues de ellos será el reino de la filosofía perenne.

El barbero y las pompas de jabón

Erase que se era un tranquilo pueblo con un solo barbero para rapar las cabezas y desollar las caras de sus felices moradores. Todo marchaba bien hasta el dla en que a un inglés algo excéntrico y con mucho de matemático se le ocurrió proponer que el barbero sólo afeitase a aquellos que no se afeitaban ellos mismos. Parece sencillo y sobremanera lógico, pero sólo lo parece, pues tan pronto como se pregunta, con toda la inocencia del caso, quién demonios va a afeitar al pobre alfajeme, sobreviene un descomunal atascadero. Que si se afeita, pasa a formar parte del grupo de los que se afeitan ellos mismos, luego no tiene derecho a que lo afeite el barbero, es decir, a que se afeite él mismo; mas si piensa acaso que la solución estriba en no rasurarse, salta por lo mismo al grupo de los que no se afeitan ellos solos, luego deberá afeitarlo el rapabarbas que, en su caso, es él mismo. Y todo vuelve a recomenzar, para quedar resumido en la absurda situación de la más supina impotencia: si se afeita, no se afeita, y si no se afeita, se afeita. Quien hiciera perder la tranquilidad al pobre barbero llamábase Bertrand Russell, inventor de tan curiosa paradoja, que no es ni la primera ni la última del extraño mundo del lenguaje lógico.

Hace muchos años, otro escritor, un tanto más célebre que Russell, aquel Miguel de Cervantes, desgraciado hidalgo, padrastro de Don Quijote, que fuera, de su propio decir, «el más enamorado y el más valiente caballero que haya existido», tuvo a bien, en la segunda parte de su más famosa obra, hablar de «un caudaloso rio que dividía dos términos de un mismo señorio». Así da comienzo otra singular aventura de la lengua y otro aparente atentado a los rigores de la lógica.

«Digo, pues —continúa Cervantes— que sobre este río estaba una puente, y al cabo della, una horca y una como casa de audiencia, en la cual de ordinario había cuatro jueces que juzgaban la ley que puso el dueño del rio, de la puente y del señorlo, que era de esta forma: 'Si alguno pasare por esta puente de una parte a otra, ha de jurar primero adónde y a qué va; y si jurare verdad, déjenle pasar; y si dijere mentira, muera por ello ahorcado en la horca que allí se muestra sin remisión alguna'. Sabida esta ley y la rigurosa condición della, pasaban muchos y luego en lo que juraba se echaba de ver que decian verdad, y los jueces los dejaban pasar libremente. Sucedió, pues, tomando juramento a un hombre, juró y dijo que para el juramento que hacia, que iba a morir en aquella horca que allí estaba, y no a otra cosa. Repararon los jueces en el juramento y dijeron: 'Si a este hombre le dejamos pasar libremente, mintió en su juramento, y conforme a la ley, debe morir; y si le ahorcamos, él juró que iba a morir en aquella horca, y, habiendo jurado verdad, por la misma ley debe ser libre'.»

Otra vez el atolladero, ahora de la mano de quien sólo con una quedara, pues que por decir la verdad el enigmático viajero ha de recibir a la vez la muerte y la vida, cosa que ni siquiera el memorable gobernador de aquella Insula Barataria fuera capaz de resolver.

Otro inglés, probablemente más excéntrico que el conde de Russell, aquel tí-

mido diácono de Oxford llamado Charles Lutwige Dodgson, profesor de matemáticas, autor de libros, no sólo para niños, con el nombre de Lewis Carroll, aficionado a las ninfulas mucho antes que Humbert Humbert, fotógrafo de sus pequeñas amiguitas, vestidas y menos vestidas, solia jugar con las reglas de la lógica y los usos del lenguaje cada vez que le daba por «atravesar el espejo». Sabido es que el sombrerero loco y sus ocasionales comensales celebraban ruidosamente trescientos sesenta y cuatro no-cumpleaños, lo que no deja de otorgar ciertas ventajas festivas sobre quienes se limitaban prosaicamente a celebrar apenas un triste cumpleaños anual. Quizás cansada de tantas tazas de té, topóse Alicia en el bosque con aquel Caballero Blanco que en singular batalla vencería al Rojo, tras rodar ambos de cabeza por el suelo. Solícito el Caballero, atendió al punto a Alicia:

«Estás triste» —dijo el Caballero con tono preocupado— «permiteme que para consolarte te cante una canción».

«¿Es muy larga?», preguntó Alicia...

«Larga es», respondió el Caballero, «pero ¡es tan bonita! A todo el que me oye cantarla o bien se le llenan los ojos de lágrimas, o bien»

«¿O bien qué?», dijo Alicia, ya que el Caballero habia hecho una pausa repentina.

«O bien no se le llenan los ojos de lágrimas, ya sabes. El nombre de la canción se llama *'Los ojos del arenque'*.

«¡Oh! ¿Conque ése es el nombre de la canción?», dijo Alicia, tratando de mostrarse interesada.

«No, no entiendes», dijo el Caballero, un tanto molesto. «Así es como se llama el nombre, pero realmente su nombre es *'El viejo envejecido'*».

«Entonces, yo deberia de haber preguntado si así es como se llamaba la canción», corrigióse Alicia.

«No, no deberias haberlo dicho asi; eso es algo totalmente diferente. La canción se llama *'Medios y maneras'*, pero así es únicamente como se llama, ya sabes»

«Bueno, pero entonces, ¿cuál es la canción?, dijo Alicia que se encontraba ya totalmente desconcertada.

«A eso iba», replicó el Caballero, «realmente la canción es *'Sentarse en una puerta'* y la he compuesto yo solo.»

*

Paradojas, criterios de verdad, niveles de lenguaje, tautologías. Todo se encuentra ahí. En Cervantes, Carroll y Russell. Un buen profesor de lógica podria dar tres cursos completos y bien repletos sólo a partir de los tres textos aportados. Pero las paradojas son tan antiguas como los griegos, y, si no, que se lo digan a Aquiles en su nada brillante competencia con la tortuga, o a aquel desvergonzado cretense que se atrevió a declarar a los cuatro vientos: «todos los cretenses son mentirosos». Erraría quien creyera que aluden únicamente a ciertas dificultades enunciativas; apuntan a algo mucho más serio. Ha sido menester desarrollar una de las grandes ramas de la matemática moderna, la teoría de conjuntos, para percatarse plenamente del alcance y sentido de las paradojas. Y para «so-

lucionarlas» o, más propiamente, esquivarlas, impedir que se formen tanto en el lenguaje artificial de la matemática como en el cotidiano, se precisa acudir a la distinción de niveles de lenguaje, separando lenguaje-objeto de metalenguaje para evitar así que se confundan menciones de nombres, nombres, menciones de cosas y cosas como sucede en el alucinante diálogo de Alicia y el melómano Caballero Blanco.

Durante siglos creyeron los hombres cultos que la única manera de construir su lenguaje en forma lógica era la proporcionada por Aristóteles o, en realidad, por el módico Aristóteles que conocieron e interpretaron los llamados escolásticos. Hasta que, en el siglo pasado, la matemática vino en auxilio de tan reducida y estrecha visión de la lógica, de tal modo que en la actualidad la lógica aristotélica, que ya nadie llama «clásica», es apenas una gota en el mar de la gran lógica matemática, un puñado de teoremas dentro del extenso cálculo funcional de primer orden. Semejante interpretación de lógica y matemática no se ha llevado a cabo sin la constitución de problemas. Quizás el más grandioso intento, iniciado precisamente por Russell, fue el de reducir a esquemas lógicos todo el edificio matemático. El problema surge al descubrir y demostrar que tamaña y ambiciosa tarea tiene límites inevitables, por lo que no resulta impropio afirmar que lógica y matemáticas son contiguas pero no continuas, por existir unos teoremas de relativa complejidad, llamados de «limitación» o de «incompletitud», o de Goedel, por el nombre del gran matemático vienés que los alumbrara hacia los años treinta del siglo que ahora toca a su fin. Entrambas existe, sin embargo, una íntima compenetración, por más que los teoremas de Goedel hayan probado la imposibilidad de legalizar la unión total. O como expresa la metáfora de un joven lógico español (Alfredo Deaño, prematuramente fallecido), «son dos ciencias a las que han intentado casar en plena madurez y que hoy viven en inevitable relación, pero en mutua dependencia».

Ello explica que el especialista lógico de la lógica matemática se concentre o en el desarrollo de cálculos de orden superior o en la infinita variedad de lógicas complementarias, rivales o derivadas del gran tronco lógico-matemático central que fuera creado por un alemán, Frege, y dos ingleses, Whitehead y Russell. Mientras que el especialista matemático suele dedicarse más bien a estudiar los llamados «fundamentos», esto es, desde teoría de conjuntos hasta los métodos operativos básicos, comenzando por el más fecundo de todos, la recursividad.

En cualquier caso, la lógica ha dejado de ser aquel inútil amasijo de reglas y silogismos con el que hasta el pasado siglo pretendían algunos alcanzar el imposible de «pensar correctamente». La lógica, al igual que la gramática, no es disciplina prescriptiva: no enseña normas de buen comportamiento lógico y racional, como creía, con la ingenuidad de su época, Sir Francis Bacon: «la historia hace prudentes a los hombres; la poética los torna ingeniosos; la matemática, sutiles; profundos, la filosofía natural; la moral, dignos, y la lógica y la retórica, hábiles en el argumentar». En verdad, la lógica, como la matemática, construye mediante símbolos lenguajes artificiales ajustados a reglas; si acaso, en una tarea subalterna, aplicada a otros lenguajes, tanto científicos como ordina-

rios, puede reconstruir las estructuras lógicas que subyacen en tales lenguajes. Pero ni sirve para pensar mejor ni da órdenes a la razón. La única aplicación provechosa de la lógica matemática al arte de bien razonar son los lenguajes binarios y su combinatoria con que se alimentan las computadoras. Pero no parece que el ideal argumentativo sea el de producir, por ejemplo, en el parlamento o en el tribunal, una larga secuencia de unos y ceros. La lógica matemática o la lógica o la matemática *tout court* son juegos lingüísticos avanzados, de posibles aplicaciones tecnológicas derivadas, pero con valor creativo propio. Como el de cualquier obra de arte. Es aquello de Russell de que «la matemática, bien vista, no sólo posee la verdad, sino la suprema belleza, una belleza fría y austera como la de las estatuas.»

En su enjundioso prólogo a una antología poética de Quevedo hecha por él mismo, Borges caracteriza lo barroco como «la fabricación de estructuras que buscan el asombro» y, desde luego, que excluyen el sentimiento y otras debilidades. La lógica matemática está alcanzando esa etapa perversa, hermosa y superior del período barroco de sus producciones. Ya se construyen estructuras lógicas que atentan contra los grandes y venerables principios lógicos, dejando a la capacidad de asombro de los entendidos el efecto de sus maravillas. Hace tiempo que se creó una lógica llamada «intuicionista», o «constructivista», que no respeta el viejo principio parmenídico del tercero excluso; es relativamente reciente la formación de otra estructura aun más rebuscada, la lógica «paraconsistente», que no respeta íntegramente la validez del más sagrado de los augustos principios lógicos, el de no-contradicción. Ahora es posible sostener que una cosa sea, por ejemplo, blanca y no-blanca a la vez sin dejar por ello de ser lógicos: dependerá del lenguaje adoptado. Como si los jueces de la puente y el señorío de Cervantes hubieran podido aceptar que aquel profético viajero, por jurar verdad, debería ser a la vez ahorcado y dejado tan campante.

Se ha logrado penetrar en el mundo exclusivo de Alicia, detrás del espejo. Quien no sienta la fascinación de este vértigo no merece leer a Blake ni a Góngora ni a Dante. Y por supuesto, mucho menos a Lewis Carroll, a Hilbert o a Goedel. Quien no se sienta atraído por la belleza matemática de la lógica es incapaz de amar «los mundos sutiles, ingrávidos y gentiles, como pompas de jabón».

El suicidio como problema filosófico

Cuatro años antes de su muerte, es decir en 1889, Guy de Maupassant publicó otro cuento de escándalo. Se trataba de *L'endormeuse*, que se ha traducido bastante desacertadamente por «la dormilona». Allí se relata el sueño que tiene alguien, una hermosa mañana de verano, en el campo a orillas del Sena, justo después de leer un articulo de prensa sobre las estadísticas de suicidios. Sueña que en Paris existe una «Institución de la muerte voluntaria» en la que «se mata con limpieza y suavidad, agradablemente», a todo el que, por una razón u otra, deseara morir. Es un club ameno y entretenido; lo mismo puede irse a él para elegir la muerte que para hacer lo que habitualmente se hace en cualquier club respetable: charlar, pasar el rato, y mientras se espera el momento en que se decide la muerte propia, apenas matar el tiempo. El *modus operandi* es sencillo y confortable: una cómoda tumbona (ésa es la famosa *endormeuse* o dormidera), en la que, rodeado de flores y deleitado por el perfume de su gusto, el candidato a la muerte voluntaria recibe los vapores de un gas inodoro; se supone que muere por lenta e imperceptible asfixia. Antes de comprobarlo, el protagonista del cuento de Maupassant despierta de tan premonitorio y optimista sueño.

Sin ánimo de exigir similar coherencia a todos los escritores, no estará de más recordar que Maupassant intentó suicidarse y murió, tras larga agonía, a consecuencia de las heridas infligidas, quizás añorando su imaginaria y rápida *endormeusse.*

A fin de evitar enojosas querellas competitivas, también conviene señalar que el club o institución de la muerte voluntaria con que generosamente quiso dotar Maupassant a Paris a finales del pasado siglo, nada tiene que ver con el terrible club de los suicidas de Robert Louis Stevenson, envuelto más bien en un halo de crimen organizado so pretexto de facilitar el acceso a «la puerta de escape de la muerte» de quienes por cualquier desesperado motivo la buscaban. Por el contrario, la civilizada oferta de Maupassant parece haber inspirado el mecanismo de eliminación física descrito por la película *Soylent Green*, que en el mundo hispánico recibiera el amenazador titulo de *Cuando el destino nos alcance.* En lo fundamental, menester es reconocer que Maupassant se adelantó, al menos en teoría, a las proposiciones y métodos que ciertas sociedades contemporáneas, como por ejemplo la inglesa *Exit*, ofrecen a sus miembros. Hasta el procedimiento elegido (gas adormecedor) viene a coincidir con el que los manuales de *Exit* recomiendan en tanto muerte menos traumática.

En cualquier caso, el cuento de Maupassant es revelador de la gran ambigüedad que preside el terrible tema del suicidio. Por un lado, el rechazo, ya que lo que desencadena el sueño del protagonista es su repulsa ante la noticia y detalle de tanto suicidio en el mundo; por otro, el atractivo morboso de la muerte voluntaria atenuado por las facilidades de ejecución; en el fondo, el respeto a la libre voluntad del ser humano, que, llevado al límite, ha de permitir la suprema decisión de terminar con la vida cuando se desee. Y presidiendo el conjun-

to, la justificación biológica del suicidio expresada por Maupassant en términos nada originales desde los remotos estoicos:

> ¡El suicidio! Pero ¡si es la fuerza de quienes ya no tienen nada, es la esperanza de quienes ya no creen, es el sublime valor de los vencidos! Sí: hay una puerta por lo menos en esta vida; siempre podemos abrirla y pasar al otro lado. La naturaleza ha tenido un movimiento de piedad; no nos ha aprisionado. ¡Gracias en nombre de los desesperados!

Cualquier reflexión sobre el suicidio ha de partir de semejante ambigüedad: a la vez, rechazo y fascinación; condena y aceptación; huida y recurrencia. De lo que se trata es de trascender la ambigüedad, de superar la aparente contradicción. Ni represión ni estímulo; bastaría con pretender alcanzar cierto grado de comprensión del suicidio.

*

Sin caer en un tedioso resumen histórico, pueden invocarse ciertas figuras consagradas dentro del nutrido mundo de los suicidas. Son los suicidios emblemáticos.

Desde luego, Sócrates, prototipo occidental de la muerte voluntaria, quizás más por razones políticas que filosóficas, pero, en todo caso, ilusionado con la creencia intelectual de alcanzar tras la muerte el conocimiento perfecto de las Ideas o Arquetipos.

Pero también los inevitables suicidas amorosos representados para siempre por la pareja de Verona, modelo de suicidas jóvenes, precipitados e inconscientes.

El paradigma de los suicidas por despecho y sed de venganza lo proporciona la cruel Medea, implacable en su afán de desquite. En cuanto al joven Werther inaugura la línea de los suicidas románticos, de los que tan copiosa cosecha recogería el siglo XIX.

Los *Kamikazes* japoneses o los 960 defensores judíos de Masada o los miles de mártires cristianos o el checo Jan Pallach o los bonzos no sólo de Vietnam o los comunistas confesos y arrepentidos de los procesos de Moscú y similares, representan al tipo de suicida heroico que busca la muerte por motivos religiosos o ideológicos y pretende casi siempre dar ejemplo con su deliberado sacrificio.

Jaime Torres Bodet, Montherlant, Hemingway y, más recientemente, Koestler significarían el parangón de suicida terminal, o por vejez o por enfermedad o por hastío de vivir. Parece ser que, en vista de las nuevas técnicas de sobrevivencia clínica, se trata del modelo de suicida que más se va a llevar en la próxima temporada, pues, como nadie ignora, esto del suicidio también está regido por la moda y sometido al efecto del contagio social.

La inmediata lección que se desprende de tan sucinto repaso a las grandes figuras arquetípicas del suicidio es que predomina la diversidad: no es posible hablar del suicidio, sino de la pluralidad de suicidas y, en el mejor de los casos, agruparlos por categorías. Es justamente lo que hizo quien estudió por primera vez científicamente el suicidio, el francés Durkheim, con la ventaja simplifica-

dora de que sólo distinguió, como es bien sabido, tres tipos o modelos de suicidas. Pero hay otra lección quizás menos obvia, si bien más fundamental: la de que el suicidio es un hecho, una realidad sustantiva, algo que no puede suprimirse; no es un accidente o forma de civilización. Como la sombra acompaña al cuerpo ante la luz, el suicidio escolta al ser humano como una permanente posibilidad; forma parte de la naturaleza,no sólo humana sino animal, pues conocidos son los múltiples casos de especies animales que cometen suicidio en tanto tales especies (casos de ballenas o de lemmings) o en tanto individuos (como pasa con los perros o con ciertos animales salvajes en cautiverio). El hombre tampoco escapa al ejercicio del recurso de una dotación que le puede impulsar a destruirse dadas ciertas condiciones. Tan sólo a partir de la aceptación del suicidio como dato inamovible será posible desarrollar una estrategia inteligente para enfrentarse a tan sustantiva realidad.

La constatación del suicidio determina mecánicamente el par de opuestos consagrados: su rechazo y su aceptación. Ha habido momentos en la historia de la humanidad en que colectivamente se ha aceptado el suicidio y no sólo como idea. El fin del Imperio Romano fue una de esas épocas de aceptación y aun estimulación del suicidio: los estoicos, por un lado, y los cristianos, por otro, hicieron todo lo posible por competir en una atroz carrera por aumentar el número de suicidas, si bien con distintos procedimientos y por razones diferentes. En la actualidad, no sólo los fanáticos de cualquier Jomeini se suicidan a racimos debidamente condicionados y alentados, sino que cualquier emocionado *slogan* del tipo «patria o muerte» contiene un llamado al suicidio y, desde luego, la correspondiente aprobación y aplauso de quienes comulgan con el credo propulsor. Sobran, en general, los documentos aprobatorios o incitadores al suicidio. Uno de los más conocidos y citados es el de Séneca, también consecuente con su propia prédica:

> Necio, ¿de qué te quejas, a qué temes? Doquiera que mires hay un fin a tus males. ¿No ves ese hondo precipicio? Lleva a la libertad. ¿Contemplas la corriente, el río, el pozo? La libertad se alberga en ellos. ¿Puedes ver ese árbol retorcido y doblado? De cada una de sus ramas cuelga la libertad. Tu cuello, tu garganta, tu corazón son otras tantas vías de escape de la esclavitud. ¿Preguntas por el camino de la liberación? Lo encontrarás en cada vena de tu cuerpo...

Como prueba de la condición cíclica, repetitiva,que caracteriza al espíritu humano en sus productos históricos, doce siglos más tarde, el señor de Montaigne casi acude a los mismos alegatos:

> La muerte es la cura de todo mal. Trátase de un puerto seguro al que jamás hay que temer y con frecuencia buscar. Todo se reduce a que el hombre ponga fin a sus días o a que sufra la muerte; o adelanta su hora o la espera. Sea como fuere, siempre será la suya; por donde se rompa el hilo, todo termina, pues se llega al final del recorrido. Cuanto más voluntaria la muerte, más bella será. La vida depende de la voluntad ajena; la muerte, de la nuestra. *[Coûtume de l'île de Céa]*

No habia pasado mucho tiempo sin que el escocés Hume se atreviera a dar el paso siguiente: reducir la importancia de la vida humana a su justo nivel biológico:

> ¿Tanta importancia poseela vida humana que tiénese por insolencia contra la humana prudencia el disponer de ella? Pero la vida de un hombre no presenta más importancia para el universo que la vida de una ostra...
>
> Si disponer de la vida humana fuera tan especifica responsabilidad del Todopoderoso que resultaria un atentado contra su derecho el que los hombres dispusieran de las suyas propias, tan criminal seria procurar preservarla como querer destruirla... Por lo tanto, si me abalanzo sobre la espada, también recibiré la muerte de manos de la divinidad, lo mismo que si aquélla procediera de un león, de un precipicio o de unas calenturas...
>
> La moderna superstición europea considera impio poner punto final a nuestra propia vida por rebelarnos contra el Creador. Pero, agrego por mi parte, ¿por qué no sería igualmente impio levantar casas, cultivar el suelo o hacerse a la mar? [*Essay VIII: On suicide.*]

Por supuesto que entre unos y otros se dan matices significativos, pero el principio es común: se acepta el suicidio, se justifica y, en algunos casos, se propone franca y abiertamente. Forman parte de una civilización dispendiosa disfrazada de tolerante; o, si se prefiere a la inversa, una civilización de tolerancia que se permite el derroche de vidas humanas. Eso si: jamás en silencio; el suicidio, ante todo y en cualquier época, es un acto locuaz. O habla el suicida (la paradigmática carta) o se habla del suicidio. Podrá ser un acto natural, pero no indiferente. El suicidio inquieta. Como inquieta la muerte, su ocasional desenlace. Casi siempre esa inquietud se ha traducido en explícito rechazo. Se procede a condenar y aun a perseguir el suicidio. Sabido es que se les negaba, y en algunos sitios aún se les niega, la sepultura ordinaria; la familia caía en las más abyecta infamia y alguien, el rey, el municipio o el Estado, disponía de sus bienes. De aquí, el recurso justificativo de la locura; era preferible declararlo demente para salvarlo *post-mortem* del envilecimiento y ahorrar a sus deudos tan enojosas consecuencias. De tal manera que los primeros casos registrados de trastorno conductual fueron más producto de la compasión y la trampa jurídica que efecto de algún examen clínico. La locura como paliativo, no como diagnóstico. No han cambiado mucho las cosas; si acaso, se han refinado los mecanismos de hipocresía; las grandes religiones siguen condenando al suicida y negándole o dificultándole el reposo definitivo; la sociedad sigue reprobando el acto que afecta por contaminación a los familiares; y ciertas instituciones, bancos, compañías de seguros, obstaculizan el acceso a sus bienes o definitivamente los niegan. Si antes se ha hablado de formas de civilización dispendiosas, menester será calificar a esta otra de parsimoniosa y egoista y, en consecuencia, abiertamente intolerante. Desde la Revolución Francesa, vivimos obsesionados por el fetiche de los derechos humanos, pero ciertamente entre ellos no se inscriben los del suicida: el hombre tiene derecho a muchas cosas, entre las cuales no está el derecho de abandonar esta vida cuando le plazca o convenga. Lo que prueba el principio de compromiso moral que rodea al suici-

dio: imposible la indiferencia. O se acepta hasta la justificación más exaltada o se rechaza hasta la implacable persecución. O en forma atenuada, se propone su prevención.

*

No sólo se da la diversidad de suicidios o tipos de suicidios, sino que es necesario marcar fronteras entre lo que es el suicidio directo y explícito (la habitación cerrada, la cabeza dentro del horno de gas, la nota sobre la mesa) y lo que constituye la variedad de suicidios vergonzantes, disfrazados casi siempre de hábitos nocivos (fumar, consumir drogas), de accidentes (conducir a elevada velocidad) o de política pacifista (acumular armas termonucleares). Lo que lleva a considerar la diferencia que hay entre el suicidio del individuo (que, por lo general, es el que preocupa al especialista práctico) y el de la especie, cuya posibilidad aumenta alarmantemente. Esto es, entre un suicidio inmediato y otro diferido: o suicidio evidente o suicidio disfrazado. Por algo, en vista de las variaciones de significado y de la riqueza del tema, existe ya en determinadas instituciones superiores la especialidad de la «suicidologia».

En principio, cualquier explicación colectiva del fenómeno del suicidio le corresponde a la sociologia, que además de registrarlo cuantitativamente, observa sus variaciones en periodos de tiempo y trata de establecer determinados factores de incidencia. Las explicaciones individuales son propias de la literatura (desde Shakespeare a Dostoievski) y de la psicología, asi sean tan incompletas e insuficientes como la de Freud.

Si hubiera necesidad de justificar cualquier intento de explicación, bastaria con invocar la ignorancia deliberada que se mantiene en torno al tema prácticamente tabú del suicidio. Una buena prueba de esa ignorancia, larga de siglos, es la niebla de los prejuicios que envuelve cada suicidio. Otro de esos dobles expertos en el tema (por haberlo intentado y por haberlo estudiado), el británico Alvarez, ha llegado a contar hasta seis grandes falacias sobre el suicidio en su revelador *The savage God: A theory of suicide.*

Ante todo, la falacia de que el suicidio es propio de los jóvenes enamorados; también la falsa explicación del suicidio como juego, lo que haria que muchos incurririan en su propia muerte por error, como quien se equivoca al sumar. Se ha sostenido además que el suicidio es una consecuencia directa del mal tiempo, de los meses de invierno, cuando la verdad sociológica es que la curva sube en la entrada del verano; se ha atribuido asimismo a una suerte de costumbre nacional, achacándoselo mayoritariamente a los nórdicos, cuando las cifras lo desmienten colocándolo más bien como de mayor popularidad hacia Centro Europa, sin que ello signifique que los datos sean constantes; se lo ha querido relacionar con el alto grado de desarrollo industrial y en especial con el aumento de bienestar debido a la protección estatal, cuando se ha podido registrar las mismas cifras, sin variación significativa, antes y después de aplicar los mecanismos de seguridad social, propios de cualquier *Welfare State*; se parte del

axioma de que quienes lo pregonan no lo hacen, cuando más bien están advirtiendo y hasta emitiendo señales de socorro. Y por último, se dice con toda seriedad que quienes lo han intentado y fallado nunca reincidirán: la triste realidad estadística es que tienen tres veces más probabilidades de repetirlo que quienes jamás lo intentaron.

*

Como aquellos animales de la famosa granja, todos los suicidios son iguales, pero unos son más iguales (esto es, más legales y aceptados) que otros.

En el caso de los mártires cristianos, se dispone de un excelente laboratorio comparativo a fin de establecer la mencionada condición de relatividad valorativa. Conocida es la exaltación ideológica que hizo de sus mártires el cristianismo en los primeros tiempos, fueran aquellos tantos como la Iglesia pretende o algo menos. El hecho histórico es que los buenos cristianos buscaban su muerte en cualquier ocasión. Revelador es el lamento que ha quedado de un infeliz procónsul romano en Africa, asediado por una muchedumbre clamante de cristianos en busca del martirio: «Marchad a colgaros —tuvo que decirles— o a ahogaros vosotros mismos y dejad tranquilo al magistrado de Roma». Tertuliano, quien se hizo tristemente célebre por creer el absurdo, ordenaba a los cristianos no abandonar las ciudades en que se les perseguía a fin de incrementar así el número de mártires; donde puede verse, entre otras cosas, que los movimientos revolucionarios no han inventado nada. Para ese mismo Tertuliano, la propia muerte de Cristo era un suicidio explícito y glorioso. Suicidarse era la forma más rápida de asegurar la salvación eterna y, de paso, ayudar al establecimiento del poder político de la naciente Iglesia. De modo que, tan pronto fue alcanzado este objetivo, cambió la valoración de esa clase de suicidio disfrazado de sacrificio. Lo sabemos por la condena sin paliativos a la secta de los donatistas, cuya ansia de martirio fue tan desenfrenada y sobre todo tan poco productiva que la Iglesia no vaciló en declararlos herejes. Abordaban inclusive a las gentes en calles y caminos pidiéndoles que los mataran, bajo la amenaza de devolverles el servicio si no accedían a su patético ruego; llegaron a anunciar su muerte pública, acompañados de familiares, para convertirlo en edificante espectáculo. Bien visto, no eran sino la consecuencia extrema de tanto martirologio. Pero, como ya habían cambiado viento y condiciones, fueron condenados y, con ellos, el suicidio, en tanto forma de manifestar expeditivamente la fe. Lo que en un tiempo había sido orgullo de la Iglesia, desde San Agustín se convirtió en oprobio y escándalo del buen cristiano. La misma puerta generosamente abierta se cerró de golpe y porrazo, impidiendo el acceso al Paraíso de los mártires fuera de época, que pasaron a ser vulgares suicidas, a los que hasta la sepultura se negara. En el siglo XI, ya San Bruno había acuñado la fórmula que marca la inversión valorativa total: llamó a los suicidas «mártires de Satanás».

La lección no puede ser más breve: el suicidio es aprobado unas veces, condenado otras. Cuando se trata de Masada o de protestar por la ocupación soviéti-

ca o de beber la cicuta ante los injustos jueces o de hundirse caballerosamente con su barco, el suicidio asume la forma de la heroicidad más celebrada. De Séneca a Allende, se venera el valor de quien acepta y aun busca la muerte.

Con lo que el suicidio prueba una vez más su lógica pertenencia al género supremo de la muerte. Como ésta, una vez se prohibe y es pecado, y otra se impone y premia. No matarás, salvo en la guerra o si te nombran juez o verdugo. De modo que cualquier juicio sobre el suicidio, como en general sobre cualquier acción homicida, es convencional y arbitrario, dependiendo de las conveniencias sociales y de las circunstancias históricas. La misma religión que orgullosamente invoca a sus primitivos mártires condena horrorizada el suicidio masivo de aquella secta cristiana en Guyana a fines del 78, o mata a los supervivientes de la secta de los albigenses por haber propuesto exactamente lo mismo que hicieron ante los leones los primeros cristianos.

Esa misma relatividad que asi se manifiesta prueba la función social que desempeña todo suicidio. Al igual que el aborto, será un crimen contra la vida siempre que el propósito social sea el aumento de población. Pero alli en donde se llega al exceso demográfico que aconseja ese crecimiento púdicamente llamado «cero», comienzan a borrarse las fronteras de las prohibiciones y a cambiar las valoraciones; no seria imposible que, de seguir la explosión demográfica de la humanidad y de no acudir antes al viejo y eficaz recurso de la sangria ocasional de la guerra, se alcance la promoción organizada del suicidio, quizás bajo la amable forma de los clubs de muerte voluntaria previstos por Maupassant. En el dominio de la ciencia-ficción se da un paso más y se le presenta compulsivo, como puede apreciarse en el *Mundo feliz* de Huxley o en *This perfect day* de Ira Levin. Mientras llega, vuelve a repetirse aún timidamente cierta permisibilidad, al estilo de la practicada en los tiempos tardios del Imperio Romano. Así como en las ciudades importantes de ese Imperio, el *Praeceptor* contaba con una reserva suficiente de cicuta a disposición de quienes la solicitaran, ahora en algunos paises avanzados han comenzado a aparecer las sociedades que ponen a disposición de sus miembros manuales sobre técnicas de suicidio.

Para probar *a contrario* que, por mucho alcance social que posea, el suicidio como toda muerte es siempre un acto individual, basta con atender a la condena y persecución que de él se hace en las sociedades totalitarias. En aquel tolerante Imperio Romano, sólo los hombres libres, los plenos ciudadanos, podian disponer de su vida, pues ni los esclavos, que eran una simple mercancia, ni los soldados, que desempeñaban un servicio público, podian atentar contra su vida, por duras e insoportables que fueran las condiciones en que aquélla transcurriera. De hacerlo, los primeros atacaban a la sagrada institución de la propiedad privada, y los otros a la augusta propiedad del Estado. Por lo mismo, como el progreso es inexorable, todos los ciudadanos de cualquier pais totalitario, sin exclusión, son propiedad del Estado: en la medida en que está prohibido dañar esa propiedad, está prohibido suicidarse, al menos en forma individual, a pesar de los nombres recalcitrantes de Maiakovski, Fadeyev y Haydée Santamaría.

Es decir: la gente se suicida igualmente en el Este como en el Oeste, con Dios y con el diablo. Es harto revelador que la Suecia de 1910, un país rural y atrasado, al nivel de los del actual Tercer Mundo, presentara la misma proporción de suicidas que la avanzada e industrializada Suecia de hoy; en contra de lo que creyeran los sociólogos positivistas o de lo que aún creen los sociólogos marxistas, el suicidio no es una consecuencia socio-económica. Lo que no excluye ni la posibilidad ni las ventajas de estudiarlo desde el punto de vista sociológico. Por lo general, lo más que se logra con tales estudios es reordenar los datos existentes, clasificar de una u otra manera el plural, complejo y relativo mundo del suicidio. Se ha llegado a distinguir entre suicidios *lógicos* (o *terminales*: cuando no hay otra salida: el enfermo de cáncer o el banquero arruinado), *teológicos* (impuestos por creencias o ideas o sentido del sacrificio o del honor personal), *patológicos* (la inmensa mayoría, es decir, los que precisamente no pueden ser clasificados en las anteriores casillas), y hasta *hereditarios*, por aquello de que para algunos presentan rasgos que se conservan o transmiten generacionalmente. Y aunque sea antigua y se halle, como suelen decir los optimistas, «superada», no estaría de más volver a echar un vistazo a la vieja y primera clasificación sociológica, la de Emile Durkheim. Sirve para darse cuenta de cómo todo intento colectivo de estudiar y comprender el suicidio lo único que logra es negar la acción individual, esto es, justamente aquello que caracteriza esencialmente al suicidio.

Ya se sabe que para Durkheim había tres posibles tipos de suicidas, el egoísta, el altruista y el que denominó, con término tomado de Guyau, «anómico» (es decir, sin ley, desorganizado). Es egoísta quien se suicida por vivir demasiado separado del contexto social (fenómeno de la dispersión familiar); altruista quien lo hace, por el contrario, por estar demasiado pegado al grupo (propio de mártires y, en general, sociedades y comunidades primitivas, como grupos religiosos, militares y políticos). Por su parte, el suicida desorganizado o anómico es consecuencia de un cambio repentino del contexto social (súbita pobreza o súbita riqueza). No importa el detalle; lo que interesa es percatarse de cómo, para el sociólogo, el suicida es un efecto social, nunca un acto individual. Ciertamente que no existe el individuo aislado, en estado puro, y que, en consecuencia, todos sus actos, incluyendo el de la muerte voluntaria, se dan en un marco colectivo. Eso va a permitir entender al suicida *en relación* con el grupo, pero todavía quedaría por explicar el hecho singular, aislado, personal del suicidio. Es posible que, a consecuencia de un súbito empobrecimiento o de un súbito enriquecimiento, un hombre decida matarse, pero como afortunadamente no se matan todos los que se arruinan de un día para otro o se convierten en millonarios de la noche a la mañana, la caracterización de Durkheim, que permite la clasificación elegante del suicidio bajo la etiqueta de la anomia o desorganización social o de cualquier otra, siempre de índole sociológica, no explica el suicidio real y efectivo, desde el momento en que sólo explica las condiciones generales, pero jamás el hecho mismo. Dicho de otro modo: la insuficiencia del planteamiento sociológico es evidente por cuanto si bien es cierto (o puede con-

cederse que lo sea) que todo banquero que se mata por una súbita ruina es un suicida anómico, la inversa no es verdad: no todo banquero empobrecido en 24 horas se suicida. La sociología ayuda a recoger y ordenar los cadáveres, pero aún queda por entender el hecho que los ha llevado a tan definitivo estado.

Hay una grave consecuencia ontológica de todo esto: al no depender el suicidio del marco social en que se presenta, subsiste como un dato inherente a la humana naturaleza. Como el sexo, el suicidio acompaña inexorablemente al hombre.

*

Revisadas las explicaciones sociológicas, queda abierto el camino para delinear los trazos elementales de una interpretación filosófica del suicidio. Hay, cuando menos, dos ilustres precedentes, a cada cual más decepcionante: Freud y Camus.

La poca claridad de Freud sobre el tema del suicidio se combina con la variación que sus tesis originales experimentaron al agregar el nuevo principio de explicación del comportamiento humano, el famoso «instinto de la muerte». El resultado es que Freud llegó a explicar el suicidio como la consecuencia de un triple movimiento anímico. Primero, se ha de producir la introyección de algún ser querido desaparecido y llorado; luego, por efecto de la melancolía, ese otro que penetra en el doliente crece, lo divide y enfrenta como un *Doppelgänger* siempre insatisfecho que hablara de muerte, en antítesis a la vital libido. El suicida se mata porque cierta voz interior e invasiva así se lo ordena, ganando en el enfrentamiento el principio tanático, desorganizativo o de entropía, que tiende a establecer la inercia de la materia inorgánica.

Aun dejando de lado todo cuanto de oscuro, esencialista y *deus ex machina* pueda tener el recurso a un misterioso segundo principio (*tánatos* contra *libido*), la explicación de Freud sólo se diferencia de la de Durkheim en el punto de partida, pero coincide con la de cualquier sociólogo en el mecanismo de llegada. Cierto que Freud se concentra en el individuo y no en el contexto social, pero reduce el suicida a ser un pasivo objeto de fuerzas que, desde fuera, se apoderan de él. Además de traspasar la voluntad y aun responsabilidad del acto, se acude al mismo expediente determinista de Durkheim; en vez de ser el suicida juguete de las condiciones o cambios sociales, lo es de la división y consiguiente lucha que los instintos de vida y muerte desarrollan en su interior hasta que triunfa el de la destrucción. De tal manera que la explicación es menos individualista de lo que a primera vista parece, pues los principios (de placer, realidad y destrucción) trascienden al sujeto y convienen genéricamente a toda la humanidad. Por último, no deja de ser una explicación tan esquemática que en definitiva nada explica. Decir que el suicida se mata porque en él ha triunfado el instinto de la muerte es una manera poética de decir que se mata porque se mata. Aquella comparación que en una ocasión empleara Freud entre el amor y la autodestrucción, por cuanto ambos invaden y dominan a quien los padece,

sirve para subrayar la condición impuesta de la explicación freudiana; han cambiado las palabras, pero se sigue explicando el suicidio (y enamoramiento) por el recurso de algún demonio o potencia invasora que se apodera del alma del hombre.

Por su parte, Camus no decepciona con su explicación del suicidio (ya que no da ninguna), sino con su utilización filosófica. Primero promete mucho con aquello de que «sólo existe un problema filosófico verdaderamente serio, el suicidio»; para terminar frustrando tan prometedora declaración al emplear el suicidio para probar una tesis metafísica. Conocido es que para Camus la categoría del «absurdo» tenía aproximadamente la misma connotación metafísica que la de «contingente» para Sartre. La existencia humana es absurda, la vida es absurda y las acciones del hombre son absurdas querían decir que eran todas contingentes, no esenciales, nada necesarias, gratuitas, montadas en el aire, sin el apoyo sustancial que, por ejemplo, tienen los seres esenciales y definitivos como las piedras o los números. Vivir existencialmente es aceptar el absurdo y, a partir de él, levantar cada hombre y cada época un sentido siempre que no se pretenda elevarlo al nivel de lo permanente y definitivo. Cuando Camus interpreta entonces el suicidio como la negación del absurdo, procede a valorarlo negativamente. Quien se suicida lo que pretende es introducir un orden final, cerrado y esencial como el que pueda tener la naturaleza o la ciencia, pero perfectamente inhumano por cuanto, a partir de la muerte, desaparece el absurdo que caracteriza y sostiene a la existencia, cesa esa «confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo». Luego, el suicidio es el acto inhumano por excelencia, ya que niega la posibilidad de rebelión, tan característica del hombre libre, y supone, por el contrario, un consentimiento, la aceptación de un orden en el límite: *«tout est consommé, l'homme rentre dans son histoire essentielle»*. Pudiera parafrasearse a Camus, diciendo que el suicida comete el acto absurdo de resolver el absurdo. Y es un acto absurdo porque, por definición, el absurdo de la existencia no se resuelve: se vive, se asume, como la mejor expresión de responsabilidad humana. De ahí aquella frase tan curiosamente religiosa de Camus, al insistir en que de lo que se trata es de «morir irreconciliado y no por propia voluntad». Por supuesto que semejante moralismo, no demasiado alejado de las grandes tesis católicas, descansa en una visión absoluta de la muerte: en medio del absurdo, de la no-razón, de la contingencia, de esta suma de abiertas posibilidades que es la existencia, yérguese esa piedra amenazadora y definitiva que es la muerte, opuesta a la libertad humana. El hombre de Camus vive *«par opposition à cette constante exception qu'est la mort»*. Sucede que la muerte y la locura son situaciones-límite, hechos «irremediables», fin de la riqueza movediza y abierta del absurdo. En consecuencia, Camus se torna juez que sentencia al predicar que «mediante el simple juego de la conciencia, transformo en regla de vida lo que era iniciación a la muerte y procedo a rechazar el suicidio». Se está ante otro apóstol de la vida, aunque la exalte bajo la forma del absurdo. Perfectamente coherente (puesto que no se trataba de ningún absurdo lógico), Camus mete en el mismo saco

condenatorio al suicidio y al asesinato, expresiones hermanas de la muerte; ambos deben ser rechazados conjuntamente, de tal manera que, en definitiva, aquello de que el suicidio era el gran problema filosófico se reduce a volver a recitar, con toda unción y rigor, el viejo «no matarás». Quien eligiera el absurdo como expresión de máxima libertad y motor de la humana rebeldía retrocedió ante la posibilidad final de escoger la muerte, y no vaciló en emitir cuanta prohibición de suicidio fuera necesaria. El hombre es libre de todo menos de renunciar a la libertad. Además de llegar así al contrasentido de una libertad obligada, en su afán por rechazar lo esencial y definitivo de toda muerte, Camus termina por esbozar auténticas utopías. A suicidio y asesinato hay que rechazarlos en bloque. O tomarlos igualmente en bloque por aquello de que *«on n'est pas nihiliste à demi»*. Pero no hace falta ser muy ducho en seguir un razonamiento para exigirle a Camus que valga la misma regla a la hora de aceptar su opuesto. Tampoco se puede ser vitalista y optimista a medias. Habrá que aceptar la vida totalmente, sin violencia alguna, sin ninguna falla, como un valor absoluto, en el límite ideal de la más plena y lograda inmortalidad, esto es, justamente lo más alejado del absurdo. Donde es posible ver cómo un rechazo metafísico de la muerte puede conducir a una contradicción existencial y, aun más, a una delirante postulación utópica. Ese amor de Camus por la vida y el desorden, personificado en el absurdo de la libre existencia, es, como buen amor, total, ciego: no hay vida sin muerte, como no se da existencia sin esencia o absurdo sin necesidad. Dentro del ambiente de una cultura católica, mediterránea, tan cara a Camus, Papini fue un poco más sutil. En aquel breve relato, *Una morte mentale*, en el que pinta el curioso suicidio de Otón Kressler, quien lo logró *«a forza di pensare di voler morire»*, Papini avanza algo más que Camus en la caracterización del trasfondo del suicidio: «no sólo el secreto de la vida está en la muerte, sino que el secreto de la luz está en las tinieblas, el secreto del bien está en el mal y el de la verdad en el error». El de Camus es típicamente existencialista: es un error de elección. Eligió quedarse tan sólo con una parte fingiendo que se puede prescindir del complemento.

Ya es tiempo de darse cuenta de que en Camus la decepción es doble. No sólo escamotea el gran problema filosófico del suicidio haciéndolo desaparecer, sino que ni siquiera intenta la más débil explicación del hecho. Se limita a rechazarlo, a prohibirlo desde el púlpito existencialista del absurdo. Porque decir que el suicidio es la negación de la existencia vuelve a resultar otra triste y vacía tautología, como aquella de Freud de que el suicida se mata porque se mata; en el caso de Camus, el suicida se mata porque rechaza la vida. Es una verdad tan innegable cuan inútil, pues justamente a partir de ahí es cuando hay que comenzar a hacer preguntas. Para Camus, como para Freud, cómodamente, ése es el punto final. De ahí la frustración que ambos producen.

•

En una reflexión profunda del hecho del suicidio, hay que tomar en cuenta al

suicida y al no-suicida, es decir, a quien decide realizar el terrible acto y a quien opta por no hacerlo. Lo que se propone, de entrada, es una neutralidad provisional: tanto importa explicar al suicida como explicar, por similares motivos, al no-suicida.

Imagínese por un momento una humanidad que por determinadas causas genéticas o por razones simplemente políticas desarrollara la muerte voluntaria como regla general a partir de cierta edad: una especie de suicidio a término, una sociedad en que «lo natural», esto es, lo estadísticamente establecido, fuera el suicidio a una determinada edad. Como ni siquiera la más desenfrenada utopía (¿distopía, en este caso?) puede ser perfecta, en semejante sociedad habría también excepciones a la regla: se darían los casos de incumplimiento de la norma: aquellos que no llevaran a cabo el acto de la muerte voluntaria; con más propiedad que ahora, serían posiblemente llamados «sobrevivientes» y hasta serían perseguidos, controlados y es de creer que estudiados. ¿Por qué no matarse?, ése sería el punto de partida de cualquier estudio en profundidad. No se tardaría mucho, aunque tampoco se avanzaría gran cosa, en establecer que todos los «sobrevivientes» presentan el síndrome del terror a la muerte.

Por ahí se puede comenzar también en el caso de una humanidad que propone la sobrevivencia y rechaza el suicidio. Parte de la clave está en la radical pareja vida/muerte.

Por un lado, el culto a la vida elevado a la categoría de auténtico fetichismo. Por otro, el terror a la muerte, expresión del mal, alimentado por la religión. En la concepción judeo-cristiana, la vida como valor supremo ha alcanzado la proyección absoluta de otra inmortalidad a través de la creencia en una vida eterna. Lo que, a su vez, desencadena la paradoja de la muerte redentora y cómplice de esa otra vida: *mors ianua vitae*. Ese fue el motor que impulsó en su día a los mártires, aunque por lo general ofrece el contraste de su más acendrado rechazo. Pese a todo el esfuerzo metafísico de quienes aprueban la inevitabilidad del fin, enraizada en lo del «hombre-ser-para-la-muerte», quien tenía razón era Sartre: actuamos como si no fuéramos a morir jamás. Huxley lo dijo más resignadamente: *«death is the only thing we haven't succeeded in completely vulgarising»*.

Dentro del trasfondo de rechazo a la muerte, el rechazo al suicidio constituye un tipo especial de terror cultural que, en épocas, se igualaba con el terror a los vampiros: a los suicidas se les enterraba en las encrucijadas de caminos, para que su alma errante y condenada se perdiera, y se les clavaba una estaca en el corazón, para que no salieran después de muertos. En el fondo, el miedo que inspira el suicida es similar al miedo que genera todo acto excéntrico: el suicida rompe las reglas del juego. Lo peor es que es el único que juega, lo tiene que jugar solo y una sola vez. Quizás lo que más terror inspire es la opacidad del suicidio: como la única forma de comprenderlo sería comprender al suicida, y éste, si tiene éxito, ya no está disponible para ningún ejercicio de comprensión, y si no la tiene, queda reducido al estado de enfermo a los ojos de los

demás, el acto del suicidio asume asi la forma inquietante del enigma absoluto. «Eso es lo difícil del suicidio —observó Pavese, poco antes de ejecutar el suyo—. Es un acto ambicioso que sólo puede cometerse cuando se ha dejado atrás toda ambición». Pero además es una burla, una trampa, una ruptura del orden, pues, de no ser tal, se derrumbaría el mundo para quien se siente sano, normal y con deseos de vivir. Para que el suicida tuviera razón, alguna razón, el resto de la humanidad debería verse desprovista de ella. La consecuencia es el anatema: o criminal o trastornado. Todo suicida muere por partida doble: a la muerte que él mismo se inflige súmase la que le asesta el juicio de los sobrevivientes. Y sin embargo, podría sustentarse una «lógica» del suicidio, ya que si, en efecto, hay otra vida, como la mayoría de las religiones ofrecen, lo más «lógico» sería adelantarse a ir a su encuentro; y si no la hay, como sospecha el prosaico sentido común, la muerte puede ser algo más que un descanso a una existencia molesta e insoportable por tantas razones en más de una ocasión. Sólo que en el plano formal y vacío de lo meramente lógico, toda contra-argumentación es posible. De este modo, si no hay más vida que ésta, la muerte voluntaria es la expresión del más necio de los derroches: perder lo único que se tiene. Y si hubiera otra vida después de la muerte, bien pudiera perderse por el castigo al suicidio, pecado de soberbia al querer adelantar acontecimientos extra-humanos. En ocasiones, ese recurso al argumento del castigo asumió formas más bien irónicas y barrocas. Durante la Conquista de América, en ciertas regiones, los indios preferían suicidarse en masa antes que tener que trabajar como esclavos. El recurso de los conquistadores no pudo ser más teológico, digno del Concilio de Trento: se les aseguró a los indios que también los Conquistadores se suicidarían a fin de continuar esclavizándolos en el más allá. Lograron contener la ola de suicidios masivos y, de paso, constituyeron un antecedente en la campaña de prevención del suicidio y hasta pudiera decirse que se ganó una prueba más: si sólo hay esta vida o, como les gustaba decir a los saduceos españoles, si «sólo hay el nascer y el perecer», más vale soportarla, que de haber otra cosa, siempre existe la posibilidad de prolongar *ad aeternum* el sufrimiento padecido en ésta. Donde vuelve a verse que el suicida pierde de continuo: en su cuerpo y en su razón.

El punto de arranque existencial y humano debería entonces ser ése: considerar al suicida todo lo más como un equivocado, no necesariamente como un enfermo. El hombre ha desarrollado su capacidad represiva hasta el punto de tratar como locos a los disidentes políticos. Quienes tanto se escandalizan por ello, deberían reflexionar sobre el trato que prácticamente en todas partes se da a ese tipo especial de disidentes que son los suicidas, auténticos disidentes existenciales. Al fin y al cabo, su disidencia es con la vida. Otra vez, cierta coherencia lógica pareciera sugerir que o se acepta que se condenen todas las disidencias o se acepta que se den todas libremente. Dicho con apoyo de Camus: no es posible ser moralista a medias.

*

En cualquier caso, la oposición existente entre el suicidio considerado como enfermedad y el suicidio visto como plena posibilidad humana viene a ser la vieja antinomia entre destino y libre albedrío. Quienes crean en la predestinación (y ya se sabe en qué latitudes tales creencias predominan) tenderán a ver en todo suicida un marcado de Dios, un ser sujeto a un destino, que se traduce por una enfermedad o trastorno. Mientras que quienes sigan practicando, aun sin saberlo, el culto al libre albedrío de todo hombre serán más receptivos a ver en el suicida el dueño de su propia elección, por terrible y definitiva que ésta sea.

Quizás porque Koestler gozó de extraterritorialidad religiosa respecto de aquella disputa teológica entre predestinación y libertad, pudo escribir en su *Testamento español* las palabras que mejor resumen esta querella y aun el drama íntimo del suicida en el momento supremo: «Siempre pienso en Sir Peter, que me decía que, antes de suicidarse con morfina, hay que desinfectar bien la aguja para evitar algún absceso».

Los nuevos metafísicos

Cada época levanta sus esfinges y crea sus monstruos sagrados. Al leer a Zola o a Pérez Galdos, para no mencionar a Verne, se siente el respeto casi reverencial al ingeniero. Lo que una preceptiva maniquea llamara «héroes positivos», corresponde en la novela naturalista al joven y apuesto ingeniero: audaz, emprendedor, agnóstico, tenía por misión luchar contra las fuerzas oscurantistas representadas por el cura y el barbero, la Iglesia y la Monarquía. El XIX y una parte del XX fueron el momento estelar de los ingenieros. Como alguien notara, el calibre de los platinos había probado ser más poderoso que la pluma. Los ingenieros iban a construir un nuevo mundo, cosa que aún parecen creer los atrasados soviéticos.

Antes había sido muy diferente. Desde los priores medievales hasta los poderosos inquisidores, la Curia impuso su férula a una humanidad aterida del Espíritu no siempre Santo. Hasta que, como en la gloriosa Atenas, volvieron a levantar cabeza los diabólicos filósofos. De Rousseau a Emerson, llevaron la voz cantante como pensadores oficiales. Hasta Benjamín Franklin, uno de los padres de la norteamericana patria, antes prefería tenerse por moralista que por físico. De todos modos, aquello fue flor de un día: echadas las nefastas semillas del liberalismo, los filósofos, como siempre, cedieron el disfrute del lecho a los sempiternos políticos. Disraeli triunfa sobre Locke, Robespierre sobre Diderot. Otra vez, siempre Grecia de lejana inspiración, los sofistas, los retóricos salieron a escena. Hasta que surgieron, con ayuda de Watts y del vapor, los taumaturgos modernos: habían nacido los ingenieros, los magos del progreso, los parteros de la historia. Quién duda de que Marx fue filósofo, por más que de esa nueva especie transformista que ingenierilmente pidió cambiar el mundo, hartos de interpretarlo. Aunque su verdadera tumba filosófica la cava Vladimir Ilich al simplificar el programa: socialismo es igual a electricidad más soviets. Ese fue su cenit. Los ingenieros habían llegado al Olimpo y, arrebatándole a Zeus el haz de rayos, dictaban las condiciones del desarrollo. La humanidad caminaba hacia una gigantesca central eléctrica.

Entonces a qué extrañarse de cámaras de gas y campos de concentración. Qué otra cosa puede ocurrírsele a un ingeniero. Primero, el modelo de uso reducido, individual: la silla eléctrica; luego, la masificación, los hornos crematorios. Quien maneja el rayo, calcina.

Pero eso es agua pasada (y pesada, que también fabricaron las bombas nucleares). Ya hacia los años veinte, los ingenieros empezaron a dar paso a la nueva raza dominadora: los incomprensibles economistas, última reencarnación de la abstrusa teología, la más exquisita condensación de la vieja metafísica. Tenían sobre los prácticos ingenieros una doble ventaja: acumen teórico y poder predictivo. Un ingeniero no suele pensar: la regla de cálculo (aun en forma de computadora) se lo impide. Un ingeniero construye, no profetiza puentes. Un ingeniero es un ser manual, táctil, elemental. En cambio, un economista es un superfilósofo: no sólo especula y teoriza de lo lindo, sino que también predice

la evolución de la sociedad que le escucha embelesada. Lo que aún no han logrado los humildes meteorólogos, lo hace el economista: como dicen los franceses, dicta la lluvia y el buen tiempo, decide qué se va a llevar la próxima temporada, cuánto costarán las lechugas y los divorcios. En el mejor de los casos, un ingeniero es Hércules, sudoroso artesano que une dos continentes separados por un estrecho; en la peor de las situaciones, el economista siempre es Merlín: el mago que mira en la bola de cristal y posee las claves del futuro. Así, era inevitable su triunfo, su diseminación, su inquietante dominio.

Como los magos, poseen un saber misterioso, brumoso, oscuro, indescifrable. Que conste que lo afirma uno de los más grandes cabalistas de la economía, nada menos que John Maynard Keynes: «Los problemas económicos apenas si son una terrible confusión, una transitoria e innecesaria confusión». De esa confusión ellos viven y morimos, en medio de angustias alternas, el resto de los mortales. Porque es que no aciertan una. Hasta el punto de que la más tranquilizante de las noticias es cuando algún economista amigo anuncia misterioso, siempre en voz baja, en secreto de confesión, vendiendo el favor del confidencial informe, que este año no falla: el dólar llegará a tanto y a cuanto. Uf. Qué alivio. Si ellos lo profetizan, seguro que no sucede. Porque vamos a ver: si a los médicos les dieran el Nobel con el mismo criterio que se les otorga a los economistas, hace años que ya se hubiera resuelto el problema demográfico mundial. Seríamos varios millones menos, muertos a manos del inventor de cualquier vacuna. A los economistas les premian siempre por equivocarse, aunque ellos púdicamente prefieran hablar, discretos, de «margen de error». No importa que el margen de error se coma toda la predicción: siguen imperturbables.

En 1984, sin ir más lejos, predijeron el fracaso de la *reaganomics*; luego, al crecer el PNB americano casi como en los países en vías de desarrollo, rectificaron el tiro: volvieron a predecir para este año un crecimiento de 5; ahora, al derrumbarse todo el monetarismo y arrastrar al dólar con ese monstruoso déficit en la balanza de pagos, vuelven a ajustar sus tiros. Son cazadores retrospectivos: siempre apuntan al pasado para fingir que cobran piezas en el futuro. O como se ha dicho tantas veces: son excelentes profetas de lo ya sucedido. Astrólogos del pretérito inminente. El Georges Bernard Shaw que se cita siempre lo expresó de forma implacable: «Si se pusiera a todos los economistas del mundo formando cadena, uno junto a otro, jamás llegarían a una conclusión». Pero eso sería lo de menos. Errar es de humanos y pamplinas semejantes. Lo imperdonable es su jerigonza y su niebla conceptual. No son magos cualesquiera, son brujos de una noche bien espesa, llenos de misteriosas fórmulas. Alquimistas de las curvas de producción, ensalmadores de las tasas de interés, concitadores de la inflación, cuando no del horrendo monstruo por ellos creado, llamado «stagflación». A su hipnógena voz se duermen las transferencias biunívocas, se revuelven los ciclos y levanta cabeza la teoría del *taking off*.

Les llegó su turno en la historia. Metafísicos de esta hora, no tienen otra misión sino guiarnos científicamente hacia el abismo abierto por ellos mismos.

¿Acaso no? ¿Qué dijo otro de sus grandes, Galbraith? ¿No aseguró que en realidad las necesidades son fruto de la producción? Ahí están los nuevos metafísicos para envolvernos con palabras y gráficos, mientras no sabemos a qué santo encomendarnos en espera del penúltimo milagro: la desorganización del caos tan científicamente organizado.

RECOGE LEVÍ-STRAUSS, en su *Pensée Sauvage*, la costumbre de una tribu de Nueva Guinea, los Gahuku-Gama, a quienes los blancos enseñaron a jugar fútbol; en efecto, lo juegan, pero con una cierta variante; juegan durante varios días seguidos tantos partidos cuantos sean necesarios para equilibrar exactamente los ganados y los perdidos por cada bando. Transforman así lo que debería ser mero juego en un acto ritual, mediante el cual repiten su visión equilibrada del universo. Pero ¿es que acaso no se actúa exactamente así en los partidos de fútbol «civilizados»?

La noción de juego es más metafísica que real; ha servido para tratar de explicar muchas cosas: el origen del Estado, como pretendió Ortega; las formas artísticas, como analizó Caillois, o inclusive toda la actividad social del hombre, como se empeñó en verlo Huizinga. Pero defínase como se quiera, el hecho es que, en la práctica, todo juego se reduce a competencia, es decir, a lucha, esto es, a esa forma de ser tan esencial que es la agresividad humana. Quizá por eso sigue siendo tan popular el boxeo. Primero, porque de «juego» tiene muy poco, salvo un mínimo de reglas que lo limitan a un espacio, un tiempo, un peso y unas zonas de castigo; pero, sobre todo, porque en lugar de «jugar», esto es, de recrear otro mundo al margen del real, los «jugadores» del boxeo, reducidos al mínimo (uno por lado), lo que hacen es sólo pelear: reproducen la más elemental y primaria de las conductas humanas. En vez de juego, el boxeo es una expresión social directa, forma fundamental de vida: tratar de matar al otro.

JUEGO COMO MÍMESIS

Los juegos propiamente dichos son más complejos y requieren satisfacer la condición de ser una «representación», una «imitación» de algo. Piénsese en el ajedrez, que imita el mundo de la guerra, y en que cada pieza posee una referencia militar directa. Cada tipo de juego colectivo puede traducirse a un lenguaje social más complejo. En el fútbol, se habla de *retaguardia, atacantes y defensa;* en el béisbol, los jugadores se dedican a *robar* o a *comprar*, además de crear un lenguaje gestual que el contrario trata de descifrar; así como en el fútbol existe un reducto sagrado que se defiende a ultranza para que no resulte violado por la penetración del adversario, en el béisbol se arranca de un *hogar* o casa, a la que hay que regresar, tras una carrera por el mundo exterior, recorriendo etapas obligadas, como quien recorre países extraños o sortea dificultades sin cuento. En general, los juegos que requieren una participación colectiva son los más próximos a la definición de recreación de otra realidad, por más que ello se haga siempre por recurso mimético. Mientras que los deportes no colectivos, reducidos al mínimo de participantes (no sólo el boxeo, también el tennis, cuando es individual), sólo reproducen la relación básica de las contiendas humanas

directas; su lenguaje, entonces, está más próximo de la realidad cotidiana y elemental: si en el tennis hay una «muerte súbita» metafórica, además de «mates» y «aplastamientos», en el boxeo, con harta frecuencia, los aplastamientos y las muertes son brutalmente reales. En 1977, una pelicula americana *(Rollerball*, de Jewison) profetizó un futuro, no demasiado lejano, en que el juego favorito de las multiltudes es un deporte, mezcla de otros (patinaje, rugby, lucha, boxeo), en el cual no sólo está permitido matar, sino que ése es justamente el objetivo del «juego».

Juego como espectáculo

Pero lo más curioso es que los deportes que deberían propiamente ajustarse a la definición de juego hacen todo lo posible por alejarse de ella y retomar contacto con la realidad social de la que salieron y pretendieron alejarse. Acéptese momentáneamente que, en efecto, juego es, como quiere Caillois, un «universo marginal fuera de la realidad». Es aquella leyenda de que los griegos suspendian toda actividad, incluída la guerra, para concentrarse tan sólo en las Olimpíadas. Supongamos que así fuera y que únicamente «jugaban», esto es, que no seguían guerreando de otra manera y con otros medios más directos. Pero semejante conducta puramente lúdica no es la que corresponde a los espectáculos contemporáneos. Hágase abstracción de los jugadores, de los atletas, de los deportistas directamente participantes; si actuasen en solitario, esto es, sin público que los contemplase, sólo prepararían su comportamiento (como en un entrenamiento o ensayo) para otro momento más importante: cuando lo que hagan se convierta en espectáculo y el juego aislado pase a ser juego compartido y juzgado por espectadores.

De siempre, toda actividad lúdica ha tenido como finalidad la de ofrecerse en espectáculo; quizá el origen de todo sea el comportamiento de los machos pavoneándose ante las hembras para que éstas, a la vista de las diferentes excelencias y mediante el recurso comparativo, puedan elegir *partenaire* sexual. Como fuere, no hay juego sin público; prueba de que el público es esencial al espectáculo es que cuando, por cualquier razón, se han tenido que disputar encuentros deportivos a puerta cerrada, esto es, sin público, no sólo ha decaido la calidad de la competencia, sino que en cierto momento ha perdido su sentido. Aun asi, es posible concebir (y de hecho, ha sucedido más de una vez) que se celebre un partido de fútbol, por ejemplo, sin público. Ante todo, es falso que sea realmente sin público; alguien lo ve; así sean los preparadores y reservas de ambos equipos. Además, la competición colectiva de dos equipos, con o sin público, produce un resultado, que permite calificar el encuentro: alguien gana o ninguno gana. En cambio, tratése de imaginar por un instante una corrida de toros sin público: imposible, no tendría el menor sentido. Primero, porque una corrida de toros no es juego que tenga que producir resultados, desde el momento en que siempre es el mismo, pues aun suponiendo la excepcional muerte

del torero, éste no es nunca el resultado final de la corrida. Segundo, porque quien participa del juego de los toros, tanto como el torero, es el público; mejor dicho, el torero actúa para ser contemplado, apreciado y juzgado por un público, el cual no va a ver resultados sino a considerar detalles de la actuación, a degustar y comparar «jugadas». Y para ello, además de estar allí, tiene que «saber de toros», ser entendido, como se dice; esto es, tiene que participar con la misma intensidad emocional y mental que el torero, aunque, por supuesto, con menos riesgo que éste.

Juego como falsedad

Entonces: no hay juego sin público. Pero el verdadero público en realidad jamás va a *ver jugar*, sino que va a *ver ganar* a su equipo y, en ocasiones, ni siquiera eso: va a *ver perder* al otro equipo. Esto es lo que marca la diferencia entre los toros y cualquier otra competencia deportiva; en los toros, en principio, el público va a ver el espectáculo en sí, puesto que sabe que el resultado siempre es el mismo. Claro que también ahí puede introducirse el factor aberrante de ir sólo por preferir un torero a otro y asistir entonces con la sola intención de aclamar el triunfo del favorito o protestar el fracaso del rival.

De modo que todo juego, en tanto recreación de un universo aparte, es una falsedad: porque lo que reproduce no queda aparte, sino que se tiñe y mezcla con todas las pasiones e intereses que proceden del mundo exterior y cotidiano, del que precisamente el juego, en tanto juego, pretendía evadirse con su festiva y autónoma representación. Así, la falsedad de todo juego es doble: no sólo porque siga reproduciendo la conducta social de cada grupo, sino porque esa reproducción es estéril, no deja ningún beneficio, se agota en sí misma, muere al terminar el juego. Vuélvase a la analogía bélica para entenderlo mejor. Si el deporte es la continuación de la guerra por otros medios, es una guerra que no deja ninguna ganancia, que no conduce a ningún lugar, que no apunta a ninguna conquista real. El país que gana una guerra de verdad, gana algo: o territorio o materias primas o poder. Pero el equipo que gana un campeonato, nada gana desde el punto de vista del espectador, que es el que ha transferido al espectáculo sus pasiones colectivas. Que los deportistas ganen dinero sólo prueba que, en el juego social del enfrentamiento y las rivalidades, a ellos les corresponde el papel de los mercenarios de los antiguos ejércitos. Uno de los grandes avances (?) de la civilización occidental ha consistido en condicionar al ser humano para luchar gratis en batallas cuyos intereses le trascienden. Es un avance de la misma naturaleza que el de los asalariados frente a los esclavos: de hecho, un esclavo era mucho más libre que un proletario, desde el momento en que el trabajo que hacía lo hacía contra su voluntad, la cual nunca fue enajenada. Fue menester que la sociedad se apoderara de la voluntad de los trabajadores para que la esclavitud se mudara en trabajo asalariado. De igual modo, los soldados mercenarios disponían de la libertad de contratación, mientras que los

modernos soldados patriotas, de los diferentes servicios o conscripciones militares, no la poseen: están obligados a pelear y además gratis, porque como lo hacen por la patria, nadie les va a pagar, salvo, desde luego, la patria agradecida. Pues bien, los jugadores de fútbol (o de béisbol o de basketbol) se contratan libremente como mercenarios que son y luchan con el entusiasmo limitado de todo profesional: desempeñan un oficio, como el actor que cumple representando en el teatro su papel. ¿Quiénes son, entonces, en los deportes modernos, los patriotas que tienen que batallar gratis, sólo por amor a sus colores? Son los espectadores, que, además de pagar por asistír, agregan la nota apasionada de la verdadera batalla. Con ello, el centro de interès del juego se ha desplazado del campo del espectáculo a las gradas y tribunas de los estadios. El juego de fútbol (o de béisbol, etc.) es un juego que, en realidad, se juega verdaderamente fuera de la cancha, en los puestos de los espectadores. Y, en efecto, más de una vez ha sido así, con todo el trágico realismo: baste recordar el terrible caso del estadio belga, con una pequeña guerra *a muerte* entre italianos e ingleses y supuestos neutrales interpuestos. Si hubiera sido un accidente (una pared que se derrumba, un incendio que se declara), no mereceria mayor comentario; si se habla de ello, es porque no hace sino ajustarse a la realidad del juego llevado a cabo directamente y con toda la pasión participativa fuera del campo llamado impropiamente de juego.

Pérdida de identidad

Ese participante tan activo y tan mal o nada pagado, que es el espectador (por algo llamado, sin pudor alguno, «fanático» o «enfebrecido», que es lo que resulta ser un *tifoso*), sufre una transmutación de su personalidad tan pronto ingresa al lugar sagrado en que tendrá efecto la ceremonia de la contienda religiosa. Abandona al punto su individualidad para serializarse, para integrarse al grupo con el que termina de fusionarse. Se despoja entonces de su alma individual para asumir por cierto tiempo una suerte de aristotélica alma colectiva del grupo al que pertenece o con el que participa en el juego. Además, pierde su particular identidad (abogado, obrero, casado, etc.) para adquirir la identidad común del fanático, esto es, el miembro oficiante de una ceremonia especial que, en el mejor de los casos, obra la forma de una fiesta o carnaval y, en el peor, de una liquidación de cuentas con miembros de la tribu enemiga, a los que se enfrenta *in situ*. Alguien recordará que eso es lo que hacían los romanos en el circo. No propiamente: la ferocidad estaba abajo, en la arena, mientras que los espectadores saciaban su sed de la suya a través del espectáculo que se les ofrecía; no tenían necesidad de ejercer la ferocidad unos contra otros. De donde podría inferirse que lo que se ha ganado por un lado se ha compensado por otro: ahora las arenas deportivas no suelen ensangrentarse (fuera de los accidentes ocasionales), porque la ferocidad se ha trasladado a la parte superior: el circo romano sigue, pero en los graderíos de los modernos estadios. Los as-

pectos esenciales de la conducta colectiva permanecen inalterables. Y uno de los más esenciales es la agresividad: periódicamente, el animal humano mata por el placer de matar, por más que lo encubra de pretextos, religiones o ideologías; si no mata con sus propias manos (quema de brujas, *pogroms* de judíos, linchamientos de negros), lo hace por persona interpuesta: a través de las manos (o pies) de otros, de los jugadores, en los que proyecta buena parte de su agresividad constitutiva.

Especificidad del fútbol

Por supuesto que todo lo dicho hasta ahora no es específico del fútbol, sino caracteristico de cualquier acto que reciba el nombre de «juego», sea o no deportivo. El fútbol, además de participar de todos los rasgos apuntados, posee otros específicos, los cuales no radican en la materialidad de sus reglas. Sería un error reducir la diferencia entre juegos afines, como el fútbol, el béisbol y el basketbol (para sólo citar tres colectivos y competitivos), a la diferencia entre sus respectivas reglas. Presentan aspectos más profundos que son los que, en definitiva, vienen a marcar la auténtica diferencia.

Básicamente, se distinguen todos ellos por las diferentes concepciones y distinto empleo que hacen del factor tiempo.

En el fútbol (se entiende que aqui, en todo momento se habla de la modalidad europea, correspondiente a lo que los norteamericanos denominan *soccer*), el factor tiempo, además de tomarse en cuenta, existir para el juego, se toma en cuenta de la misma forma como se hace en la realidad cotidiana: el tiempo transcurre para el juego de fútbol de la misma manera como transcurre en y para la vida de los espectadores. Coincide, entonces, el tiempo interno del juego de fútbol con el externo o tiempo real.

En contraste, el tiempo ni siquiera existe en el béisbol, ahi ha sido eliminado al no tomárselo en cuenta, de tal modo que el béisbol es un juego atemporal, un deporte para el cual el tiempo no transcurre: es algo que queda del otro lado del estadio, creándose entonces una suerte de espacio mágico en el que tan sólo existe juego puro, situado fuera del tiempo.

Mientras que, al igual que pasa con el fútbol, también en el basketbol existe el tiempo, lo que significa que se le toma en cuenta a efectos del juego; no es un juego atemporal, como lo es el béisbol. Pero en el basketbol no es real el empleo del tiempo, sino perfectamente irreal; allí el tiempo se estima cual goma, distribuyéndose a voluntad, cortándose en rodajas tan finas como se quiera y pueda; deja de ser lo que es en realidad el tiempo, un *continuum*, el río que fluye, para convertirse en una ristra segmentada de unidades discretas, de diferente longitud. En basketbol, cúmplese el deseo del poeta («Oh tiempo, detén tu vuelo...»), pues, en efecto, el tiempo se detiene, una y otra vez, ya que la acción del juego puede suspenderse tantas veces cuanto sea preciso y, al ha-

cerlo así, también se suspende, en el interior del juego y para sus efectos, el paso del tiempo.

(El fútbol americano, rugby europeo, es una suerte de tiempo de basketbol aplicado al fútbol: puede repartirse en unidades segmentadas, mientras que el hockey, en cualquiera de sus modalidades, presenta el mismo tipo de tiempo interno que el fútbol: continuo con la sola ruptura del descanso o descansos; el volibol vuelve a recuperar el tipo de tiempo fragmentado, propio del basketbol.)

De ahi, de esos distintos empleos (y, por supuesto, distintas concepciones) del tiempo, se derivan las diferencias sustantivas, de fondo, entre todos esos juegos.

Quizá en ello resida la explicación de por qué el fútbol es probablemente el deporte que más apasiona, en tanto espectáculo, y que arrastra más multitudes en todo el mundo. Porque al ser real el tiempo que se juega, se engendra una doble tensión: la del juego en si y sus incidencias y la de la lucha que se establece contra el paso del tiempo; la segunda es la importante. Todos los juegos generan una tensión, todos son agónicos, en todos combaten dos rivales, pero si en unos hay más tensión que en otros, ello sólo puede deberse a que existe una tensión agregada, la del tiempo, que es la que realmente afecta a jugadores y espectadores. Si el juego, como es el caso del fútbol, está sometido al implacable paso del tiempo, no sólo quienes participan de una u otra forma en él sienten que el juego se está desarrollando, como suele decirse, «contra reló», sino que, al suceder tal, por el hecho de estarse llevando a cabo bajo el signo del proceso temporal real, pasa entonces el juego a formar parte de la existencia.

Sabido es que la existencia humana es la única que tiene conciencia de estar afectada por el tiempo. Los animales viven como los hombres sólo en apariencia; en realidad, viven más bien como las plantas: sin conciencia del tiempo que pasa, arrastrándoles hacia el inexorable final. Desde el momento en que el hombre supo que su existencia es algo limitado, comenzó a vivirla angustiosamente, comenzó a vivir «contra reló». Sabe que su vida es un transcurrir breve que se dirige inevitablemente al sitio idéntico para todos: la muerte. Esa presencia invisible, pero realisima, de la muerte es la que afecta a todo lo que se desarrolla bajo el signo de la temporalidad.

Un partido de fútbol es más angustioso y dramático que otro juego cualquiera porque, en él, el tiempo corre paralelo al tiempo de la existencia humana. La pasión que genera el fútbol hunde sus raices en la oculta presencia de la muerte, que está presidiendo todos los actos humanos, cada vez que esos actos se miden con el paso del tiempo. De ahí esas angustias por el final de un juego de fútbol; de ahí, también, esa descarga tensional cuando algo ayuda a eliminar la presión del tiempo (por ejemplo, una gran diferencia de goles, prácticamente imposible de remontar). Contraprueba de esto la proporcionan esos espectadores que, cuando tal sucede, es decir, cuando por la seguridad de que el resultado ya está dirimido, comienzan a desfilar *antes de* que termine el encuentro: ya no hay más que ver, porque ya el tiempo ha dejado de pesar aplastantemente sobre el resultado del juego. En realidad, estrictamente hablando, hasta el pita-

zo final del árbitro que dirige el encuentro, siempre hay «más que ver», pero aquella actitud sólo prueba que el interés esencial del espectador, más que el juego, es el resultado, y como quiera que éste viene condicionado por el factor tiempo, despejado el mismo desaparece aquel interés, y el espectador siente que debe marcharse. Entonces, el tiempo real, el de la vida de cada espectador y la de todos, recobra su poder y autonomía: cada uno tiene de pronto que hacer, tiene que irse a casa, recoger a su mujer, tiene que pensar al menos en salir pronto del atolladero de automóviles estacionados en torno al gigantesco estadio. Ha desaparecido el tiempo real del encuentro y sólo queda el no menos amenazante y no menos real tiempo de la existencia; sólo que con éste, el hombre tiene otros recursos para luchar o, al menos, olvidarse de él.

IMPUREZA E IRREALIDAD DE LOS JUEGOS

De modo que eso de decir que los juegos pierden su pureza cuando en ellos se introduce bastardamente la realidad, bajo la forma de pasiones políticas, por ejemplo, o de intereses comerciales o propagandísticos, o de meras rivalidades regionales, no deja de ser una desviación retórica de la auténtica alteración que experimenta la supuesta pureza lúdica.

No existe eso de juego puro, aislado del contexto, desde el momento en que todos, de una u otra manera, están sometidos al factor tiempo; en todos está el tiempo, presente o ausente. Si lo primero, esa presencia ya es suficiente prueba de penetración del mundo externo; si acaso está ausente, como en el caso del béisbol, ello sólo significa que la intromisión de la realidad se ha efectuado con anterioridad al juego, y la ha efectuado el hombre, creador de juegos y variantes de juegos, mediante la maniobra de escamotear artificialmente el tiempo. Con lo que se ha elegido desplazar la tensión del juego hacia otras zonas.

En este mismo orden de ideas, pudiera aceptarse que tienen razón los defensores exaltados del béisbol cuando sostienen que éste es más juego que el fútbol. Es más juego, en efecto, no porque contenga combinaciones más complejas y variantes más abiertas de jugadas en su combinatoria, sino porque previamente se le ha deslastrado de la carga tensional del tiempo, dejándolo en sólo juego. En él, la invasión de la realidad se efectúa por otros canales (nacionalismo, regionalismo, favoritismo, apuestas, etc.) y viene a afectar al juego de la misma manera que lo hace en todos los demás. Pero el espectador de béisbol no tiene por qué levantarse de su asiento hasta el último momento, que en realidad es la última jugada, ya que el tiempo no cuenta para nada en el resultado; por lo mismo, una vez decidido el resultado, no necesita el equipo ganador *perder el tiempo* desarrollando una serie de jugadas, si bien legítimas por reglas, absolutamente inútiles para efectos del resultado.

Pero, por la misma causa, también tienen razón los defensores fanáticos del fútbol cuando afirman que el suyo es un juego más emocionante y apasionado: en él ha irrumpido la realidad con la más mortífera de sus armas, la presencia

inapelable del paso del tiempo, que todo lo somete a la angustia de una resolución permanentemente limitada por ese horizonte que está ahi y nadie puede suprimir.

Hay un juego, muy diferente, que se hermana en este aspecto con el fútbol, y es el ajedrez. Diferencias aparte, también en el ajedrez existe la presión del tiempo real. Sólo que el tipo de tensión que se crea no es tan grande, ya que, en la práctica, esa presión, además de quedar limitada a las primeras jugadas, se manifiesta en forma discontinua, con suspensión del paso del tiempo, según que juegue un jugador u otro; además, a partir de un cierto número de jugadas, el tiempo de que suelen disponer los jugadores es tan grande que equivale a un no tiempo: como si jugasen sin pensar en él. Por otra parte, en el ajedrez la tensión que pueda ocasionar la coacción del factor tiempo sólo afecta a los jugadores; los posibles espectadores no la sienten, son ajenos a ella, mientras que los espectadores de un encuentro de fútbol participan de la misma tensión que sufren los que directamente juegan y por su presencia masiva retroalimentan la tensión de los jugadores, produciéndose entonces esa particular emoción que suelen tener los grandes encuentros futbolísticos.

Lo curioso es que, a la vez que el tiempo afecta la naturaleza del juego y determina su especificidad (el fútbol es como es; el béisbol es como es, etc., por el empleo que dan al tiempo), también sirve para crear un vacío, un aislamiento, propio de todo juego, respecto de la realidad circundante. Es el carácter irreal de todo juego: una situación excepcional, festiva, *robada al tiempo*, en que los hombres olvidan su cotidianeidad y se entregan a una relación distinta, puramente artificial; a través de los juegos, viven los hombres una verdadera relación creativa, propiamente poética. Porque cada juego es una creación a partir de nada, un acto gratuito y libre, algo que no tenia por qué existir en el mundo y que la imaginación humana ha introducido en él cual cuerpo extraño, sólo para poder, a través suyo, aislarse *por un tiempo* del contexto real. Es decir, que si en los juegos puede hablarse de un empleo del tiempo, ese tiempo es tan artificial como el juego mismo y, por consiguiente, *interno* al juego. Fuera, sigue corriendo y actuando el otro, el tiempo *exterior*. Los juegos crean un paréntesis que, por un lado, sirve para aislar del tiempo real y, por otro, para recrearlo en el interior del paréntesis, con distintas modalidades. El tiempo interior, el del paréntesis, es el que permite diferenciar profundamente a los juegos entre si. Pero todos, en tanto paréntesis, juegan a lo mismo: a aislarse del tiempo real, a dar al hombre un respiro que lo saque *momentáneamente* del mundo y lo introduzca en ese curioso mundo de las tensiones rivales que vienen a ser todos los juegos.

Como parece que esto es algo que le gusta a los hombres, suelen enviciarse con ello y proceden entonces a adoptar recursos para prolongar el paréntesis. En vez de un solo juego, escotero, crean una sucesión *temporal* de juegos, bajo la forma de Ligas, Campeonatos y, en general, torneos de toda suerte y diversidad de participantes. Es un refuerzo lúdico para hacer que el tiempo del juego se prolongue y, de esa forma, aislarse un poco más del verdugo que a todos nos

espera al fin del camino, el «ejecutivo cobrador de la Muerte», como lo llamaba Quevedo.

De modo tal, que el fútbol, por ejemplo, no sólo dura noventa minutos, sino que dura toda una temporada de muchos meses y cada tantos años se prolonga además esa temporada por otra extraordinaria, por una orgía excepcional, una supratemporada en la que participan equipos de diferentes naciones. Por supuesto que, en este último caso, el bastardeamiento del juego por intromisión de la realidad llega a ser insoportable: en los Campeonatos del Mundo, los espectadores difícilmente van a ver jugar ni a apreciar técnicas y variantes; van básicamente a ver ganar a *su* equipo. Es la más explosiva de las mezclas: nacionalismo, que cada vez tiene más fuerza *malgré* los socialistas del XIX, más pasión tensional del fútbol.

Añádase a semejante análisis el factor comunicacional y su incremento en los últimos años. Los triunfos en las Olimpiadas griegas sólo eran «comunicados» por medio de los cantos peanes de los vates que celebraban determinadas hazañas o atletas; los encuentros deportivos de nuestro tiempo son vistos directamente por centenares de millones de espectadores, prácticamente repartidos por todo el mundo. Cuando en un Campeonato Mundial, de no hace muchos años, Italia fue eliminada por otra selección, los espectadores televisivos italianos reaccionaron coléricos descargando su tensión acumulada sobre los propios aparatos de televisión. Semejantes acontecimientos son una excelente ocasión comercial y no hay razón alguna para pensar en la inocencia de las grandes fábricas y marcas: están detrás del juego, sumando un nuevo factor de adulteración a la mítica pureza del deporte. Por lo demás, el hecho de no estar presentes los espectadores televisivos en el campo de juego no es garantía de ausencia de tensión. Más bien pudiera presentarse un incremento de la misma, desde el momento en que las incidencias del juego adquieren carácter comunicacional redundante, y por partida doble: porque se repiten ciertas jugadas y porque siempre hay un narrador que las describe y comenta y, por supuesto, altera. La carga tensional del espectador lejano, del televisivo, es mayor precisamente por recibir doblemente distorsionada la imagen del juego.

Todo lo anterior justifica que los ingleses sostengan que su juego nacional por excelencia (que no es el fútbol, sino el cricket), más que un juego, sea una institución. Es lo mismo que suelen decir los catalanes de su equipo regional con aquello de que el Barsa es más que un club.

Bien visto, todo juego es más que un juego: es un remedo, mejor o peor, del otro *único* juego que nos toca jugar sin apelación. Sólo que éste, el de verdad, es trágico por lo que observara Beckett: «no hay juego de vuelta entre el hombre y su destino».

VER PARA CREER

ESO DE LA EXISTENCIA siempre ha sonado a abstruso tema filosófico. Como quiera que no resulta nada fácil establecer un criterio que caracterice lo que realmente existe, desde muy antiguo la gran solución fue de una cobardía exquisita: en vez de hablar de existencias, se habla de esencias. Esto es, no se levanta el catálogo de lo que realmente hay en el mundo, sino que se busca refugio y consolación en otro mundo, el de las ideas, el de los números, el de los conceptos o el de los valores. Y no contentos con eso, se rebaja al verdadero mundo, el mundo real y miserable de todos los días, diciendo que sólo contiene sombras, copias degradadas del otro, porque lo que importa se encuentra en aquella maravillosa región ideal. Sin exagerar, tal era la visión de Platón, la cual desde luego le vino de perlas a los cristianos, que por así decirlo se encontraron hecha la cama metafísica en la que acostar su incipiente secta judía. Apenas si se limitaron a agregar algún toque dramático al cuadro a fin de que lo de aquí abajo, lo pasajero, cambiante e inseguro, se convirtiera en la siniestra Ciudad del Diablo, mientras que el verdadero mundo, el del cielo, con almas tocando liras y todos adorando al dueño del lugar, pasaría a ser la superiorísima Ciudad de Dios.

Lo cierto es que, promesas de vida eterna puestas a un lado, el espíritu humano se siente mucho más tranquilo entre números y conceptos que entre seres de carne y hueso, serpientes, intrigas, puestas de sol o elecciones. No sólo porque aquéllos son estables y no cambian, sino porque cada vez que se tenga alguna duda acerca de si están ahí, su segura presencia ofrece una sólida tranquilidad. Por el contrario: todo cuanto habita en este desdichado valle de lágrimas está sometido a las inquietudes de lo transitorio: tan pronto existe como deja de hacerlo. Es prácticamente imposible estar seguro de que lo que hace un minuto formaba parte del escenario habitual, al minuto o al día siguiente vaya a seguir allí para poder contar con ello. A semejante estado tan fugaz y pasajero, tan instantáneo y evanescente, suelen llamarlo «contingencia». Si lo necesario es que cinco sea siempre más que dos, lo contingente es llegar a cumplir cincuenta y dos años. O uno. Saber que hay algunas realidades necesarias y un mar de cosas contingentes es el pan de cada día, aunque recordarlo no agregue conocimiento alguno. Lo que, en cambio, parece ser novedad es la reciente potenciación de esos estados contingentes. Cada vez todo parece más inestable, menos garantizado; sucede que los poderosos medios de información y comunicación han contribuido a crear la paradoja de a más conocimiento, menos seguridad en lo conocido.

¿Cómo sabemos que en efecto el hombre ha caminado por la superficie de la luna? ¿Sólo porque lo vimos en las pantallas de televisión? Pero en esas o similares pantallas vimos también una película en la que fingían llegar al planeta Marte y lo hacían así a fin de obtener más dinero para sus investigaciones cuando *en realidad* no habían salido de un estudio cinematográfico. ¿Cómo sabemos que la transmisión deportiva que efectúan directamente está sucediendo

a la misma hora en otro lugar? ¿Cómo sabemos que no es una película o un programa diferido? ¿Cómo sabemos que Reagan, aquel mediocre actor, el villano del film *The Killers*, no murió en un accidente de automóvil? ¿Porque está sentado en la Casa Blanca? Pero al cabo de cuarenta años hemos venido a saber que en más de una ocasión el que dormía en el 10 de Downing Street no era Churchill sino un perfecto doble suyo. ¿Quién nos asegura que el que representa al Presidente de los Estados Unidos no es un actor tan vulgar como aquel Ronald Reagan al que apenas imita? ¿Cómo sabemos que no ha muerto Hiro Hito, emperador de Japón desde hace bastante más de cincuenta años? Sólo porque alguien lo dice y, de vez en cuando, vemos una foto o documental. ¿Cómo sabemos que todavía existe Sajarof? ¿Porque lo dicen así los amos del Kremlin? Y aun suponiendo que algún día accedan a mostrar fotos o películas de Sajarof, ¿cómo saber que son del momento, actuales, y realmente de él? Si de hecho todo lo sabemos a través de los canales impresos y visioauditivos, bien pueden estar desde hace rato o en cualquier momento engañándonos como a chinos, pues jamás tendríamos ni ocasión ni medio de averiguarlo y, mucho menos, de probarlo.

La palabra impresa es tan vehículo de mentira como de verdad. La diferencia entre un periódico y un libro es que en el primero puede haber más mentiras anónimas, por las que, si acaso, respondería teóricamente el editor de la publicación. Supóngase por un momento que sea cierta la sandez esa que pone a la imagen por encima de las palabras. Todas las imágenes son información transmitida indirectamente, apartando el hecho de que nunca son la realidad; de su capacidad de alteración dan fe, por lo demás, ciertas legislaciones al no aceptarlas como prueba de nada. Por si fuera poco, con el agregado de las cintas grabadas, la televisión se ha acercado al cine hasta el punto de que las fronteras entre la realidad y la ficción están prácticamente borradas. Mejor dicho, siguen ahí, pero dependen únicamente de la decisión del espectador. Según a éste le convenga, lo que ve existe en el mundo real o sólo en su imaginación, sin que en momento alguno pueda saber si lo que ha decidido que existe en el mundo real es algo que sólo existe en la imaginación de quien lo grabó y transmite. No es que el mundo se haya hecho más grande como piensan los creyentes en ese mito de la «aldea universal». El mundo real sigue siendo el mismo pequeño mundo de siempre, el de la subjetividad inmediata. Lo que ha aumentado es el Gran Teatro del Mundo, el retablo de Maese Pedro, la farsa, la mentira, la venta de imágenes, las coplas de ciego para uso de sordos. Una prueba de ello es que estas mismas líneas pueden contener tanta verdad como la noticia (ni siquiera visual) de que existe una deuda externa aquí y en el resto del Continente de cientos de miles de millones. ¿Cómo lo sabemos? ¿Quién lo ha «visto»?

Es decir: tantos esfuerzos tecnológicos para terminar dándole la razón a Platón: éste es un mundo de sombras. La realidad, si acaso puede seguir llamándosela así, está en otro lado. Con tal de que un día de éstos no se les ocurra transmitirla en vivo y en directo...

DON MIGUEL, BUENO Y MÁRTIR

EN UNA CARTA que escribe Unamuno a *Clarín* poco antes de terminar el siglo, se caracteriza él mismo acudiendo al recurso de la tercera persona: «Unamuno —admitió— es un torturador de sí mismo. Pasa su vida luchando por ser lo que no es y fracasado...».

Que pasó su vida luchando es algo que mal podría negarse; que tratara de ser lo que no era, difícilmente, desde el momento en que, por humano, era mortal y conocidas son sus ansias de inmortalidad, por más que eso de la inmortalidad en Unamuno no fuera tan simple como algunos fingen creer. Que estuviera eternamente insatisfecho consigo mismo, además de ser elemental señal de inteligencia, lo es ante todo de capacidad de apertura, de sentido de la novedad, de curiosidad insaciable, rasgos todos que de siempre le acompañaron. De tomar al pie de la letra aquella temprana caracterización, vendría a ser Unamuno como un anti Woody Allen, con todos los respetos para ambos. Si éste ha dicho una y cien veces que quisiera no ser lo que es, manifestando así su absoluta inconformidad con la piel que le ha tocado en esta existencia (recuérdese su *Zelig*), Unamuno, en cambio, con un giro opuesto, mucho más que un matiz, exigió ser lo que no era. Es decir, exigió más. No se conformaba con ser otro cualquiera, con tal de distinto, sino que aspiraba a ser lo contrario, lo opuesto de sí mismo. De ahí su rasgo más acusado: la permanente inconformidad, que quien la tiene consigo, más la ha de tener y sufrir con su entorno. No hay por qué asombrarse entonces de las brusquedades, cambios, contradicciones y autorefutaciones permanentes en la obra de quien siempre aspiró a ser lo que precisamente no era.

Aquel hombre, cuya vida se partió simétricamente en dos mitades exactas entre el pasado siglo y éste que ya da las boqueadas, viviendo treinta y seis años en cada lado, de tener que ser pintado con un rasgo permanente, aparte el de la inconformidad, habría que acudir al de la soledad. No que la buscara y ejerciera con sus allegados ni en los lugares en que vivió, sino la soledad con el medio al que, por profesión y vocación, pertenecía. Unamuno no se juntó, o raras veces lo hizo, con los intelectuales de su tiempo, aunque de vez en cuando se carteara con alguno y siempre los leyera a todos. Se mantuvo aislado, en la provincia, durante toda su vida y casi todo el tiempo, por no decir todo, atacado, temido y, sobre todo, incomprendido. Fiel a su misma naturaleza contradictoria e insatisfecha, entregado a luchar «contra esto y aquello», no fue propiamente ni liberal ni carlista ni conservador ni revolucionario: una de sus obsesiones, fallida como tantas, fue buscar la síntesis de eso que siempre se ha llamado las dos Españas, aunque hayan tenido, según las épocas, diferentes ropajes e intenciones.

Y pese a todo, gracias probablemente a aquel aislamiento buscado, en la típica ciudad universitaria, ni grande ni pequeña, recoleta y a trasmano, Unamuno fue el perfecto intelectual de su época. No se limitó al brillo fugaz de las

tertulias, conferencias, condesas y otras actividades cinegéticas o turísticas, sino que trabajó intensamente en lo que un auténtico obrero intelectual más hace: leyó cuanto pudo y casi siempre en sus lenguas originales: llegó a dominar doce, incluyendo tan dispares como hebreo y danés; desde luego, el griego, del que fue magnífico catedrático durante tantos años, el latín y las usuales modernas europeas; aprendió el noruego para leer a Ibsen y el danés para hacerlo con Kierkegaard; aprendió el alemán, a lo Borges (o mejor: Borges a lo Unamuno), leyendo directamente la *Lógica* de Hegel. Y desde su infancia, dominaba el euskera, del que llegó a ser consumado exégeta.

Con todas sus variaciones y contradicciones y luchas internas, en algo fue constante *hasta el final* en su posición social, más que política, al lado de los más desfavorecidos y a favor de las grandes tesis socialistas de la época (lo de menos es la anécdota de que militara en el PSOE y de que se saliera por capricho). Por eso, cuando en 1914 lo destituyeron de Rector, por las mismas intrigas de siempre en el mundillo universitario, los obreros y jornaleros de Salamanca hicieron huelga: era *su* Rector. No estará de más recordar su digna actitud ante la dictadura de Primo de Rivera, lo que le supuso el exilio. Se dice deliberadamente «hasta el final», porque está la confusión (no podía ser menos tratándose de él) de los oscuros y terribles meses iniciales de la rebelión fascista. Dícese que, de entrada, dio su apoyo a la causa nacionalista o, cuando menos, que la saludó alborozado; lo que no debe de extrañar tanto, pues al principio, todos suelen presentarse con piel de cordero, y por si fuera poco, al obrar así (si es que así obró), resultaría coherente con algunas de sus tesis más conocidas: la necesidad de una renovación de España hecha por los jóvenes. ¿Por qué no iba, entonces, Unamuno, viejo y cansado, a caer en el espejismo de los retóricos falangistas, duchos para lanzar fogosos discursos sociales apuntando a los luceros, al tiempo que empleaban contundentemente la famosa «dialéctica de las pistolas»? Como fuere, lo que sí está establecido, hasta por documentos cinematográficos, es que no tardó mucho Unamuno en percatarse de quiénes eran aquellos truhanes y asesinos patológicos. Es lo de su vibrante y valentísima intervención en el claustro de su Universidad de toda la vida contra aquel grito insensato que glorificaba a la muerte al tiempo que condenaba a la inteligencia. Y sobre todo es su profético cuan lapidario: «venceréis; no convenceréis». A los cincuenta años, ni siquiera de aquella triste victoria quedan restos.

¿Puede hablarse en su pensamiento de un «primer» Unamuno, como acostumbra a hacerse con otros pensadores a la hora de registrar sus variaciones importantes? Poder se puede; otra cosa es si serviría de algo, porque es tan obvio que hay un primer y un segundo y un tercer y un cuarto y todos los Unamunos que se quiera, que poco se ganaría con manejar tales distinciones. Pese a lo cual, conviene hacer un corte en la vida y en la obra de Unamuno. Hay un Unamuno que llega aproximadamente hasta el año 10 del siglo y que siente que tiene una misión: reformar a España, reformando su centro (Castilla) porque ese centro había sido la causa de tantos errores e incomprensiones y aun abusos y exageraciones, después de haber sido el origen de eso que se llama España.

Además, ese primer y joven Unamuno (sin llegar a los cincuenta) está abierto a las grandes corrientes científicas (Spencer, sobremanera) y busca para España su integración europea como única salida al terrible marasmo de fines de siglo. Es, en suma, el digno representante crítico y moderno de aquella generación tan difusa y discutida que se ha dado en llamar «del 98». Pero todo eso cambia entre 1905 y 1910, cuando Unamuno se encierra en una castellanía postiza y comienza a despotricar contra lo europeo y lo científico, contra lo racional y lógico. Es el momento a partir del cual deja Unamuno de ser el analista racional y objetivo de los problemas de su país para convertirse en el personaje exagerado y aun caricaturizado más conocido, el del Unamuno cultor de la paradoja y exaltador del más desenfrenado subjetivismo. Si a esto damos en llamarlo «segundo» Unamuno, no sería exagerado señalar que, además de oponerse vehemente al primero, llegó hasta convertirse en su peor enemigo: nadie como Unamuno para hacerse daño a sí mismo, para «torturarse a sí mismo», tal y como confesara en la época en que ni siquiera había comenzado la verdadera tortura. Quizá una de las explicaciones (desde luego, la más endeble por anecdótica) de la ignorancia e incomprensión que aún pesan sobre Unamuno débase a ese rasgo autodestructivo o, cuando menos, atrabiliario y negativo.

No hay que olvidar que la figura de Unamuno es gigantesca, pues su obra no es precisamente una futesa: a sus escritos filosóficos (*En torno al casticismo*, *Vida de Don Quijote y Sancho* y, sobre todo, *El sentimiento trágico de la vida*), que algunos por esa manía de etiquetar todo califican de «existencialistas», agréganse sus centenares de ensayos sobre sociología, pedagogía, historia, filología, literatura, arte; sus traducciones de autores clásicos (Carlyle, entre otros); su obra poética, que no es cualquier cosa; sus novelas y aun sus obras de teatro. Unamuno ha sido, sin duda, el gran pensador y creador que en este siglo ha tenido no sólo España, sino el ámbito todo de la cultura hispánica. Poco se arriesga al asegurar que, conforme pase el tiempo, bajen las aguas y desaparezcan modas y acicates secundarios, la figura de Unamuno irá cobrando el puesto que por sus dimensiones y calidad merece.

Como también sucede con Sartre, parte de las claves para la comprensión de un pensamiento tan rico y cambiante se encuentran en la obra literaria, pues por algo ambos acudieron a la ficción como mejor recurso para divulgar sus grandes temas y exponer más agudamente sus problemas. Todos conocen los títulos más destacados. Excluyendo su primera novela, *Paz en la guerra*, que es testimonial, por más que contiene una tesis política muy atrayente, las otras presentan el atractivo (y la limitación) de ser auténticas novelas de tesis: *Amor y Pedagogía*, en donde se denuncian los peligros de la falsa ciencia y su manía divulgadora; *Niebla* (la famosa *nivola*), en la que, además de tocar el tema de la inmortalidad, surge el de la mala fe de la conciencia (para emplear un lenguaje posterior), y en donde es posible apreciar la genialidad de Unamuno al adelantarse a todos, incluido Pirandello, en el manejo revolucionario de los personajes, puestos en relación dialéctica con el autor; *Abel Sánchez*, para él mismo su obra más trágica y dolorosa, en la que desarrolla el terrible tema de la

envidia, el gran mal hispánico (sabido es lo que sentenciara Madariaga: que al hacer Dios el mundo les había dado a los ingleses en exceso la hipocresía; a los franceses, la avaricia, y a los españoles, la envidia). Para no hablar de sus magníficas novelas «ejemplares», entre las que se destaca *La tía Tula*, verdadera obra existencial *avant le temps*, ya que la protagonista se empeña en engañarse renunciando a todo sin saber muy bien por qué, quizá por orgullo, otro mal españolísimo. Y *San Manuel, bueno y mártir*, en donde Unamuno aborda el tema religioso, más bien teológico, del contraste entre la fe y las obras, tan propio de su cristianismo protestante.

Antes de abordar un análisis somero de su primer gran ensayo filosófico-sociológico de 1985, *En torno al casticismo*, atiéndase a esta reflexión que hace Unamuno tardiamente (en 1933), en un artículo de prensa (de los que escribiera miles, también esperando ser recogidos), acerca de su primera novela, *Paz en la guerra*, la cual, por más que publicada en 1897, venía escribiendo desde que tenía menos de veinte años:

> Cuando apareció esa novela, pudo decir Rafael Altamira que latía en ella una cierta simpatía por la causa carlista (recuérdese que Unamuno era de vieja familia liberal bilbaína). Como que no se puede ser liberal de otro modo; como que no cabe participar en una guerra civil sin sentir la justificación de los bandos en luchas; como que quien no sienta la justicia de sus adversarios —por llevarla dentro de sí—, no puede sentir su propia justicia.

Esto fue dicho a tres años vista de otra guerra civil: se entiende que no gustara Unamuno, pues trátese de aplicar la receta unamuniana a la última guerra civil española, la que de alguna manera aún convoca, y se verá al punto que son pocos los que la aceptan de buen grado. Y sin embargo, es una de las ideas más constantes y obsesivas de Unamuno: sólo comprendiendo al otro, al adversario, apoderándome de parte de sus tesis, lograré avanzar con las mías; en el fondo, nada escandaloso: es una manifestación, en forma paradójica, del espíritu de tolerancia y comprensión, sin el cual es imposible la vida social. En lugar de aniquilar totalmente al oponente, tratar de comprenderlo. Mejor nos hubiera ido a todos; mejor les parece ir ahora en España a los que así se comportan; primer triunfo unamuniano a la distancia. Y no será el único.

Puede hacerse rápido la apretada síntesis de los cinco ensayos que componen *En torno al casticismo* y que son: 'La tradición eterna', 'La casta histórica'; 'Castilla', 'El espíritu castellano', 'De mística y humanismo' y 'Sobre el marasmo actual de España'. Trátase del intento por esbozar una España nueva, aún no nacida, partiendo de la implacable crítica de la España más clásica o castiza, la dominada por los valores históricos castellanos.

Por supuesto que, si se posee suficiente ingenuidad o la ceguera propia del dogmático, también puede leerse como una exaltación del casticismo español; probablemente ésa sea la razón por la que los publicaron en pleno franquismo, una y otra vez: no sabían leer, lo que, además de comprensible, es siempre alentador.

Antes de entrar en materia, no estará de más recordar qué España era aquélla; lo de menos eran la miseria y el hambre generalizados, salvo para el puñito privilegiado; lo de menos eran las absurdas guerras coloniales que no sirvieron de nada, excepto para desangrar al pueblo. Lo más trágico y revelador es una anécdota que cuenta el propio Unamuno al evocar el Bilbao de su mocedad: nos dice que allí y entonces, hace justo cien años, llamaba menos la atención quien fuera por la calle con una langosta en la mano que quien llevara en ella un libro.

Esa España ignara es la que va a sufrir el agudo escalpelo del Unamuno joven: apenas cuenta con treinta años.

Para efectuarlo, acomete Unamuno una suerte de examen histórico, esto es, arranca de atrás, lo que no deja de tener siempre sus peligros; pero si asi procede es por necesitar hundirse en las causas remotas de ese agobiante y enfermizo «casticismo». Sólo que, para no quedar preso en las redes historicistas, toma sus precauciones; comienza por establecer una filosofia presentista y dinámica de la historia:

> Mil veces he pensado en aquel juicio de Schopenhuaer sobre la escasa utilidad de la historia y en los que lo hacen bueno, a la vez que en el regenerador de las aguas del rio del olvido. Lo cierto es que los mejores libros de historia son aquellos en que vive lo presente... La historia presente es la viva y la desdeñada por los desenterradores tradicionalistas... La historia del pasado sólo sirve en cuanto nos lleva a la revelación del presente...

No lo hace por mor de estar al dia, sino que busca nada menos que la salvación a través de una regeneración del método histórico:

> El estudio de la propia historia, que deberia ser un implacable examen de conciencia, se toma, por desgracia, como fuente de apologías y apologías de vergüenzas y de excusas y de disculpaciones y componendas con la conciencia, como medio de defensa contra la penitencia regeneradora. Apena leer trabajos de historia en que se llama gloria a nuestras mayores vergüenzas, a las glorias de que purgarnos; en que se hace jactancia de nuestros pecados pasados; en que se trata de disculpar nuestras atrocidades innegables con las de otros. Mientras no sea la historia una confesión de un examen de conciencia, no servirá para despojarnos del pueblo viejo y no habrá salvación para nosotros...

Y a modo de resumen del propio autor, atiéndase a lo que diez años después de escrito el ensayo que nos ocupa ahora, pensaba de él Unamuno:

> Los ensayos que constituyen mi libro *En torno al casticismo*... son un ensayo de estudio del alma castellana, que me fueron dictados por la honda disparidad que sentia entre mi espiritu y el espiritu del pueblo castellano. Y esa disparidad es la que media entre el espiritu del pueblo vasco, del que naci y en el que me crié, y el espiritu del pueblo castellano en el que a partir de mis veintiséis años ha madurado mi espiritu. Entonces creía, como creen hoy no pocos paisanos mios y muchos catalanes, que tales disparidades son inconciliables e irreducibles. (*La crisis actual del patriotismo español, 1905.*)

Desde luego que no se trata de repetir la obra, pero será inevitable extractar a veces aquellas partes correspondientes, por un lado, al análisis de lo español

castizo (con toda la carga semántica peyorativa que el término conlleva), para rematar, por otro, en el diagnóstico y soluciones que Unamuno para ese entonces (sus 31 años) entreveía. Procede así a caracterizar el núcleo del «casticismo»:

> A la disociación mental entre el mundo de los sentidos y el de la inteligencia corresponde una dualidad de resoluciones bruscas y tenaces y de indolente matar el tiempo, dualidad que engrendra, al reflejarse en la mente, fatalismo y librearbitrismo, creencias gemelas y que se complementan... Se resignan a la ley o la rechazan, la sufren o la combaten, no identifican su querer con ella. Si vencidos, fatalistas; librearbitristas cuando vencedores. La doctrina es la teoría de su propia conducta, no su guía... ¡Frases vigorosas el «No me da la real gana» y el «no importa»! Y aún las hay más enérgicas y castizas, que vienen como anillo al dedo a la doctrina schopenhaueriana de que la voluntad es lo genérico, así como la inteligencia lo individuante en el hombre, y que el foco, *Brennpunkt*, de aquélla son los órganos genitales. Todo español sabe de dónde salen las voliciones enérgicas... Y junto a esta voluntariedad simplicista de esta enérgica casta de conquistadores, fe en la suerte... Genio y figura hasta la sepultura, lo que entra con el capillo sale con la mortaja; lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama. Al plantearse en sociedad cada una de estas almas frente a las otras, prodújose un verdadero anarquismo igualitario, y a la par, anhelo por dar a la comunidad la firme unidad de cada miembro, un verdadero anarquismo absolutista, un mundo de átomos indivisibles e impenetrables en lucha dentro de una férrea caja, hecha de presión externa con interna tensión... Esta voluntad se abandona indolentemente al curso de las cosas; si no logra domarlo a viva fuerza, no penetra en él ni se apropia su ley; violencia o abandono más o menos sostenidos. Es poco capaz de ir adaptándose a lo que lo rodea por infinitesimales acciones y pacienzudos tanteos, compenetrándose en las pequeñeces de la realidad, por *trabajo* verdadero. O se entrega a la rutina de la obligación o trata de desquiciar las cosas; padece trabajos por no trabajar.

Luego se explaya con lo de El Dorado, Pizarro, el oro del Perú, todo el saqueo y la codicia de la conquista, y lo mejor: en una nota al texto, desnuda la vulgar codicia del gran mito castellano, el Cid Campeador, «prendiendo a la fuerza o estafando a judíos con astucias de pícaro». Tampoco podía faltar la alusión a la picaresca castellana para seguir con esta auténtica etopeya o caracterización moral:

> Y aun sin llegar a tal (refiérese a robar), vívese al día, con una mañana que nunca llega por delante, a ver si cae maná. Todos los años aplaudimos el castizo héroe *conquistador* del «¡tan largo me lo fiáis!», y todos se aguarda por todos con ansia el día del nacimiento del Redentor, en esperanza del *gordo*... ¡Pan y toros y mañana será otro día! Cuando hay, saquemos tripas del mal año; luego... ¡no importa! Tal el alma castiza, belicosa e indolente.

Tras haber descrito esta psicología española de neta raigambre castellana, se dedicó Unamuno a efectuar la correspondiente aplicación histórico-política en un escrito complementario del aquí comentado:

> El Santo Oficio y la Inquisición fue instrumento más bien político que religioso. La conservación de la pureza de la fe católica no era sino un pretexto para conservar la unidad nacional.. La milicia fue, en el orden

> de la energía, el otro instrumento de la unidad nacional, entendida y sentida como queda expuesto. Y junto al clericalismo, como su complemento, surge el militarismo, que es más bien caudillismo... Ni el Santo Oficio, asentando la unidad católica, ni el Ejército, asentando la unidad nacional, han podido impedir que ni una ni otra unidad descansen, hoy por hoy, sobre bases que no se haga preciso reconstruir. Por lo menos, las de la unidad nacional, pues las de la unidad católica, gracias a Dios, se desmoronan a ojos vistas... (*Más sobre la cuestión del patriotismo*, 1906.)

Una casta semejante tenía por fuerza que replegarse en sí misma, aislarse del mundo, morir incambiada, con el terrible lema de «defendella y no enmendalla». Cuando precisamente la única solución era hacer todo lo contrario: airearse, salir de sí, alterarse, modificar raigalmente la vieja estructura:

> ¡Cosa terrible la razón raciocinante de todas las castas, definidora de buenas y malas ideas, que en nombre de una pobre conciencia histórica nacional, pretende trazar el arancel de la importación científica y literaria y construir cultura con industria de producción nacional!
>
> No dentro, fuera, nos hemos de encontrar. Cerrando los ojos y acantonándonos en sí, se llega al impenetrable individuo átomo... De fuera se nos fomenta la integración que da vida; la diferenciación sola empobrece. El cuidado por conservar la casta en lo que tiene de individuante es el principio de perder la personalidad castiza y huir de la vida plena que alimenta la Humanidad...

En consecuencia, primero la renuncia a los nefastos símbolos y, luego, la salida a otros mundos:

> Hay que matar a Don Quijote para que resucite Alonso Quijano el Bueno, el discreto, el que hablaba a los cabreros del siglo de la paz, el generoso libertador de los galeotes...

Porque, de lo contrario, ni siquiera se mantendría la tradición, sino que vendría en darse en el más espantoso de los ridículos:

> Aún persiste el viejo espíritu militante ordenancista, sólo que hoy es la vida de nuestro pueblo vida de guerrero en mantel o la de Don Quijote retirado con el ama y la sobrina... A ese espíritu sigue acompañando, bien que algo atenuado, aquel horror al trabajo que engendra trabajos sin cuento. Sigue rindiéndose culto a la voluntad desnuda y apreciando a las personas por la voluntariedad del arranque... Nos gobierna ya la voluntariedad del arranque, ya el abandono fatalista... Nada tan estúpido como la disciplina ordenancista de los partidos políticos. Tienen éstos sus «ilustres jefes», sus santones, que tienen que oficiar de pontifical en las ocasiones solemnes... que descomulgan y confirman y expiden encíclicas y bulas; hay en ellos cismas de que resultan ortodoxias y heterodoxias; celebran concilios... En esta sociedad, compuesta de camarillas que se aborrecen sin conocerse, es desconsolador el atomismo salvaje del que no se sabe salir si no es para organizarse férrea y disciplinariamente en comités, comisiones, subcomisiones, programas cuadriculados y otras zarandajas... No hay frescura, no hay espontaneidad, no hay juventud.
>
> He aquí la palabra terrible: no hay juventud. Habrá jóvenes, pero juventud falta. Y es que la Inquisición latente y el senil formalismo la tienen comprimida... siempre los mismos perros y con los mismos collares... Donde no hay juventud tampoco hay verdadero espíritu de asociación... La inso-

ciabilidad es uno de nuestros rasgos característicos. Dilatada a las relaciones sexuales, fomenta nuestra insociabilidad el brutalismo masculino, fuente de huraña grosería y de soeces desplantes... Para asociarse se precisa un principio asociante y un principio de asociación y faltan uno y otro donde la lucha por los garbanzos produce el atomismo, y la presbitocracia, el estancamiento.

Para quienes no se hubieran dado cuenta de por dónde van los tiros, saca a relucir Unamuno su didactismo, su inconfundible estilo de maestro que, al fin, todo lo explica:

¿Y qué tiene que ver ésto con lo otro, con el casticismo? Mucho: éste es el desquite del viejo espíritu histórico nacional que reacciona contra la europeización. Es la obra de la Inquisición latente... la Inquisición (bien puede leerse otra cosa, más reciente) fue un instrumento de aislamiento, de proteccionismo casticista, de excluyente individuación de la casta. Impidió que brotara aquí la riquísima floración de los países reformados, donde brotaban y rebrotaban sectas y más sectas, diferenciándose en opulentísima multiformidad...

Siempre en el mismo tono retórico, de preguntas y respuestas:

¿Está todo moribundo? No; el porvenir de la sociedad española espera dentro de nuestra sociedad histórica, en la intrahistoria, en el pueblo desconocido, y no surgirá potente hasta que lo despierten vientos o ventarrones del ambiente europeo... España está por descubrir y sólo la descubrirán españoles europeizados... Hay pueblos que en puro mirarse el ombligo nacional caen en sueño hipnótico y contemplan la nada. Me siento impotente para expresar cual quisiera esta idea que flota en mi mente sin contornos definidos; renuncio a amontonar metáforas para llevar al espíritu del lector este concepto de que la vida honda y difusa de la intrahistoria de un pueblo se marchita cuando las clases históricas la encierran en sí y se vigoriza para rejuvenecer, revivir y refrescar al pueblo todo al contacto del ambiente exterior. Quisiera sugerir con toda fuerza al lector la idea de que el despertar de la vida de la muchedumbre difusa y de las regiones tiene que ir de par y enlazado con el abrir de par en par las ventanas al campo europeo para que se cree la patria. Tenemos que europeizarnos y chapuzarnos en pueblo. Es querer destruir la humanidad en nosotros, es ir a la muerte, empeñarnos en distinguirnos de los demás, en evitar o retardar nuestra absorción en el espíritu general europeo moderno.

Que conste que eso, apenas cumpliéndose ahora, fue pedido en 1895, hace más de noventa años, por Don Miguel, el Bueno, que remataba así su jaculatoria europeizadora:

¡Fe, fe en la espontaneidad propia, fe en que siempre seremos nosotros, y venga la inundación de fuera, la ducha!

A la distancia, segunda gran victoria de Unamuno.

*

No hace falta mucha perspicacia para percatarse de la auténtica pedrada en el estancado charco de la vida española que, desde ese momento, tuvo que significar todo cuanto dijera el joven profesor vasco. La fama de rebelde y polémico

se la ganó a las primeras de cambio. Durante el resto de su vida, en los siguientes cuarenta años, no hizo sino acrecentarla y cultivarla de diverso modo y se diría que aun con especial complacencia y regusto.

Para tratar de entender el fenómeno Unamuno en aquella España de charanga y pandereta, de señoritos, toreros y politicastros, es menester manejar más de una clave. Cuando menos, tres.

En primerísimo lugar, su condición de hombre de la periferia, de advenedizo al terrible centro dormido y avasallador que es siempre Castilla; y no de cualquier periferia, sino de la más rebelde y, a la par, la más próxima al espíritu español. Porque, no nos engañemos, no son igualmente periféricos catalanes y vascos; los primeros lo son más. Por error o acierto, Cataluña ha hecho todo lo posible e imaginable para vivir de espaldas a la realidad española; Euskadi, no: Euskadi se la ha pasado guerreando con Castilla de una forma u otra, con los *maketos*, y luchar ya es una forma de convivir, así sea la más primitiva. En la gesta de América, participaron por igual vascos que castellanos, extremeños y andaluces, y cuidado si no más los vascos que cualquiera de las otras regiones: atiéndase tan sólo a los nombres, desde Juan de Garay, en el Río de la Plata, hasta los Aguirre y Zuloaga, en Venezuela. Es difícil que el espíritu vasco adopte la posición y la política de indiferencia ante algo; es tan extremado como cualquier español: o ama u odia. O acepta o rechaza con igual ímpetu. Unamuno, vasco «por los dieciséis costados», como le complacía describirse, penetra en la vida española, en el casticismo castellano, al estilo del Quijote dispuesto a desfacer entuertos y derrotar gigantes malandrines. Además, sabido es que si los catalanes poseyeron y poseen y usan una lengua viva y completa, no puede sostenerse lo mismo del País Vasco y el euskera, y justamente ésta es una de las singularizaciones del Unamuno: así lo advirtió y así se lo dijo a sus paisanos: con el euskera no vamos a ninguna parte; tenemos que aceptar el castellano para una mejor comunicación y expansión. Y no lo dijo en el aire, sino que aportó pruebas gramaticales, lingüísticas y culturales: léase sobre esto su bien documentado ensayo *Sobre la cuestión del vascuence*, que tantas ronchas levantara entre los suyos.

Por periférico y vasco, difícilmente podía ser un «señorito», esa planta enfermiza y maligna que sólo se da y medra en la Corte, en aquel Madrid, villorrio atrasado y pueblerino de principios de siglo. De ahí quizá el fuerte iberoamericanismo de Unamuno. No ha habido pensador español de la época tan atento y preocupado por la vida literaria y cultural en general del continente latinoamericano como Unamuno. Desde luego, a muchas leguas del diletantismo viajero de Ortega, que se limitaba a visitar salones bonaerenses y a regañar displicentemente a jóvenes argentinos. Recuérdense las referencias épicas de Unamuno a Bolívar, «genio de la raza», al que le dedica todo un ensayo (*Don Quijote y Bolívar*), con motivo de la lectura y comentario que le hiciera al libro recién salido de Gil Fortoul (*Historia Constitucional de Venezuela*). Porque Unamuno entonces, primeros años del siglo, estaba al tanto de lo que se hacía en muchas partes, pues lo mismo leía un tratado alemán de química como la poe-

sia de Coleridge o los artículos de críticos neoyorquinos; lo que en cambio leía muy poco o nada era lo que procediera de Francia: su tirria por el espíritu parisiense no decayó un instante. Está lleno, por ejemplo, de referencias a Sarmiento, a Lastarria, a Artigas, al boliviano Arguedas y aun en su ensayo *La envidia hispánica* puede leerse este curioso pasaje:

> Conservo dos cartas de cierto mocito venezolano (¿quién podría ser en 1902?). En una me adulaba de una manera vergonzosa, de una manera de hacer que se ruborice otro menos curtido que yo a estos engañosos halagos, y en la otra me insultaba diciéndome: «¡Español al cabo! Bien sabía yo que si se le sacudiera soltaría bellotas!». Entre una y otra carta, medió un brevísimo juicio, muy breve, dos líneas, de cierto libro del mocito. Y no le dolió el fondo del juicio, que nada tenía de duro, sino su brevedad...

También en ese mismo año (1902) escribió una larga reseña, casi un ensayo, sobre un informe oficial argentino, publicado como libro con el título *La educación*, de C. O. Bunge, tío-abuelo del Bunge de nuestros días. Unamuno no se miraba ciertamente el ombligo nacional, sino que ponía en práctica lo que predicaba: salir de la aldea española.

Y eso que su periferismo era de los militantes, abiertamente anti-castellano:

> En el fondo del catalanismo, de lo que en mi país vasco se llama bizkaitarrismo, y del regionalismo gallego, no hay sino anti-castellanismo, una profunda aversión al espíritu castellano y a sus manifestaciones. Por lo demás, la aversión, dígase lo que se quiera, es mutua... Sienten aversión y la siento yo también hacia casi todo lo que pasa por castizo y genuino: los modales, los chistes... la literatura, el arte... La navaja, los bailes, la cocina, sus callos y caracoles y otras porquerías; los toros, espectáculo entontecedor, por el que siento más repugnancia desde que se ha declarado cursi el pronunciarse contra él, etc. Es una oposición íntima y de orden social.

Pero aun siendo esclarecedora, no es toda la clave del Unamuno rebelde: no por ser anti-castellano, adoptó posiciones críticas; hay otras claves, aunque aquélla ayuda, o como se suele decir: será todo lo más condición necesaria, nunca suficiente.

La segunda clave discernible en Unamuno es mucho más personal; su condición de vasco, y, por lo tanto, de periférico al centro administrativo y dominante, la compartía con muchos otros, pero lo que, en tanto Miguel de Unamuno y Jugo, le pertenecía a él específicamente era su personalidad múltiple, su rechazo permanente de toda identificación que lo inmovilizara, su inconformidad por quedarse detenido y fijado en una posición por mucho tiempo. Así, a lo largo de la gran obra de Unamuno, es perfectamente posible registrar su anti-castellanismo y su pro-castellanismo; su encendido socialismo y sus dudas sobre los políticos socialistas; su tesitura pro-cientificista y, luego, su virulencia anti-cientificista; sus críticas al vasquismo y sus loas a la patria vasca; su violento anti-catolicismo y su apego a la tradición religiosa; su rechazo del Quijote para exaltar a Alonso Quijano, a lo que luego sigue su fe en la existencia realísima de Don Quijote y de Sancho. Muestras todas de la inquietud de espíritu y

de la desazón de mente que por siempre agitaron la vida intelectual de Unamuno. Y que revelan, por debajo, su tercera y más fundamental clave.

La condición de confutador permanente o espíritu vivo de la contradicción. Como Mefistófeles cuando le gritó a Fausto: *«Ich bin der Geist der stets verneint»*, Unamuno no dejó de negar y oponerse; más de uno verá ahí su auténtica y jamás imaginada españolidad, que Unamuno siempre reclamó, porque una cosa es ser anti-castellano y otra, muy diferente, renegar de lo español. Por su condición de prácticamente anti-todo, Unamuno ha sido el más español de los pensadores. En algún lugar de su numerosísima correspondencia (también sin recoger y editar, sino apenas muy parcialmente), puede leerse:

> Mi ciencia es anti-religiosa, mi religión anti-científica, y no excluyo a ninguna de las dos, sino que las mantengo en mí, negándose una a otra, y dando con su contradicción vida a mi conciencia... No quiero buscar mi paz interior en armonías, concordancias y compromisos que llevan a la estabilidad inerte; no quieran que firmen paz mi corazón y mi cabeza... Soy y quiero seguir siendo un espíritu antinómico, dualista... ¡Desgraciado del que llega a ponerse por completo de acuerdo consigo mismo!

O en el prólogo a *Niebla*, de 1914:

> A pesar de mis más de veinte años de profesar la enseñanza de los clásicos, el clasicismo que se opone al romanticismo no me ha entrado. Dicen que lo helénico es distinguir, definir, separar; pues lo mío es indefinir y confundir.

No sólo por ser fiel a sí mismo, sino por ver en esa postura eternamente incómoda algo así como un mandato, como una misión por cumplir:

> Hay que llevar a cabo una labor de pedagogía y otra que llamaría de *demagogia*... o de demopedia, como otros dicen... Tengo mi cátedra, procuro en ella no sólo enseñar la materia que me está encomendada, sino disciplinar y avisar la mente de mis alumnos, obrar sobre cada uno de ellos, hacer obra pedagógica, ya por la pluma, ya de palabra, a muchedumbres, de predicar, que es para lo que acaso siento más vocación y más honda. *(La Educación, Prólogo a la obra de C.O. Bunge del mismo título, 1902.)*

Para medir, siquiera sea con un ejemplo, toda la enorme capacidad unamuniana de autocontradecirse, sólo compárese su artículo *Sobre la europeización*, de 1906, con el ya comentado ensayo *En torno al casticismo*, de 1895, y con su complementario, *La crisis actual del patriotismo español*, de 1905, apenas anterior en un año a aquel primero. En éste, Unamuno reniega prácticamente de todo cuanto había sostenido en los otros dos: no sólo reniega de la necesidad de europeizar a España, sino que también lo hace de la ciencia (a la que opone sabiduría) y de la vida (a la que, claro, opone muerte y llega hasta la mala fe de traducir al revés una proposición de Spinoza para que suene a lo que él quiere) y aun hasta de su anterior visión crítica de España.

Si en las primeras obras (primeras en el tiempo) hace el elogio de la Reforma, lamentándose de que fue lo que le faltó a España, en esta otra *(Sobre la europeización)* arremete contra el Renacimiento y la Reforma, para que no quede. El Renacimiento, que «nos fue borrando —se lamenta— el alma medieval». Como si eso fuera malo. Allí, entonces, en lugar de europeización y modernidad,

propone (sólo para llevar la contraria), africanización y antigüedad, escudándose para ello en Agustín de Hipona, «el gran africano».

¿Por qué semejante cambio radical en tan breve tiempo?

Pues muy sencillo, y esto forma parte del martirio de Unamuno, que fue nada más y nada menos que la difícil convivencia con sus contemporáneos: porque allí está oponiéndose a un artículo que publicó Baroja, «mi paisano y amigo», según lo llama. El artículo en cuestión era *¡Triste país!*, y en él don Pío cometió a los ojos de don Miguel, de vasco a vasco, el crimen de lesa patria de comparar (por supuesto, desfavorablemente) la aspereza de España con la dulzura francesa. Y no sólo en los paisajes. Y de sostener que así como los productos industriales y agrícolas franceses (vino, ostras) son superiores a los culturales del mismo país (Racine, Delacroix), en cambio, en España, sucede a la inversa, lo que, bien visto, tampoco es un juicio tan malo. Para Unamuno, ni por ésas. No precisó de más para abalanzarse y gritar que él, por su parte, se quedaba con Cervantes y el Greco y le dejaba a Baroja todas las ostras de Arcachon que se pudiera comer. El fondo de todo es que probablemente lo que le cayó mal a Unamuno fueron las negativas palabras de Baroja: «Todos nuestros productos materiales e intelectuales son duros, ásperos, desagradables. El vino es gordo, la carne es mala; los periódicos, aburridos, y la literatura, triste. Yo no sé que tiene nuestra literatura para ser tan desagradable». Más que suficiente para que Unamuno enseguida viera rojo. Y pasara a atacar a los franceses y a su alegría, con los mismos argumentos con los que apenas un año antes había atacado a los castellanos y su probada insensibilidad: que si eran unos muñecos automáticos, movidos por hilos, que si carecían de conciencia, que si les faltaban sentimientos. Rechaza indignado los bulevares parisinos y pide más bien gente que se la pase entonando *Misereres* y *De profundis*. Si Baroja se quejaba de que los españoles no saben ser frívolos y joviales, Unamuno replica al punto que menos mal, que él prefiere Ignacio de Loyola a todas las frivolidades europeas. Si don Pío acababa su escrito diciendo «Triste pais en donde por todas partes y en todos los pueblos se vive pensando en todo, menos en la vida», don Miguel contraataca en tromba: «¡Desgraciados países esos países europeos modernos en que no se vive pensando más que en la vida! ¡Desgraciados paises los países en que no se piensa de continuo en la muerte, y no es la norma directora de la vida el pensamiento de que todos tenemos un día que perderla!».

Consecuencia forzada: adiós Europa (al menos, de momento).

Semejantes vaivenes de Unamuno eran más consecuencia de su impaciencia y de su gran inquietud intelectual que auténticas y sinceras expresiones de su pensamiento. Unamuno, por preparación, lecturas, información, instrumentos de trabajo y sentido crítico, estaba a mil años de sus contemporáneos, es decir, del más enterado y preparado de sus contemporáneos. En tales condiciones, debe ser muy difícil convivir en un medio empobrecido y ramplón; la única forma que tenía de comunicarse con ellos de algún modo era arreándoles como al ganado, pinchándoles cual tábano socrático, oponiéndose en principio a cuanto dijeran para ver si así reaccionaban y aprendían a decirlo mejor la próxima vez.

Vox clamantis in deserto que tuvo que vivir un auténtico martirio intelectual con la época, país y paisanos que le tocaron.

De lo que se consolaba racionalizando su modo de ser y aun elevándolo a la condición de doble naturaleza o cuando menos, de recurso:

> Cada poder humano tiene su método... Lo que llamamos lógica es el método de la razón, el modo de hacer conclusiones que a la razón satisfagan... por mi parte, raras veces, muy raras veces, me dirijo a la razón de los que me oyen o leen, y esas veces no soy yo propiamente quien les hablo o escribo, sino un sujeto postizo... Se ha dicho que el corazón tiene su lógica, pero es peligroso llamarle *cardiaca*. Y hay también el método de la pasión, que es la arbitrariedad, a la cual no hay que confundir con el capricho... La arbitrariedad, la afirmación cortante porque sí, porque lo quiero, porque lo necesito, la creación de nuestra verdad vital.. ése es el método de la pasión.

Que conste que, de ser así, el martirio tuvo que ser doble: el de sufrir a quienes ni siquiera con arbitrariedades y exageraciones entendían, y luego, el de verse crucificado una y otra vez a cuenta de viejo loco, paradójico, arbitrario y contradictorio. En lugar de hacerse entender, ni por las buenas ni menos aun por las malas de su «cardiaca» apasionada, lo que logró Unamuno fue desconcertar por sus variaciones, irritar con sus paradojas, tan transparentes, y confundir con su amplísima diversidad de conocimientos y manejo de géneros. Por eso fue, tuvo que serlo, a la fuerza ahorcan, un espíritu escotero, lobo solitario, más bien estepario, por su Salamanca, aunque bien lobo por su escudo vizcaíno. Despreciador de los círculos, cenáculos y conventillos de moda. Un auténtico «monstruo» por lo singular y aparte.

Téngase para probarlo un ejemplo, y no pequeño, que señala el precio a pagar por tantas incomprensiones. Dice Borges, cada vez que le preguntan por Unamuno, «Yo no lo entiendo a Unamuno. Una persona que quiere ser inmortal me parece loco...». Y eso es todo lo que se le ocurre. Claro que a lo mejor no pasa de una astucia del porteño para borrar las pistas, pues hay como para barruntar que algo le debe Borges al «loco» de Unamuno, ya que en *Niebla* y en la obra de teatro *El otro* se encuentra el tema del doble, del otro, al que Borges más de una vez, con gran éxito literario y metafísico, ha acudido. Pero eso es lo de menos. Lo que cuenta es la incomprensión de fondo. Lo que sostuvo siempre Unamuno no fue el anhelo egoísta de *su* inmortalidad, que no pasaría de una petición infantiloide y llorona, sino de algo mucho más complejo y sutil:

> Se me ha ido el alma de la vida gota a gota (escribe en 1935, en la «Historia de *Niebla*») y alguna vez a chorro. ¡Pobres mentecatos los que suponen que vivo torturado por mi propia inmortalidad individual! ¡Pobre gente! No, sino por la de todos los que he soñado y sueño, por la de todos los que me sueñan y sueño. Que la inmortalidad, como el sueño, o es comunal o no es.

Es cierto: es lo que venía diciendo desde 1914:

> Es su idea fija, monomaniaca (le hace decir a uno de sus personajes refiriéndose a él mismo) de que si su alma no es inmortal y no lo son las al-

mas de los demás hombres y aun de todas las cosas, e inmortales en el sentido mismo en que las creían ser los ingenuos católicos de la Edad Media, entonces, si no es así, nada vale ni hay esfuerzo que merezca la pena...

No son palabras tan absurdas; suenan a otras mucho más repetidas: si no hay Dios, todo está permitido; si no hay inmortalidad total, todo está perdido. Preámbulos ambas sentencias de ese vacío y consiguiente angustia, náusea, desesperación o como quiera denominársele que habría de descubrir el hombre enfrentado, sin Dios y sin inmortalidad, a su precaria y absurda existencia.

Claro que si a Borges le suena a loco quien pida su inmortalidad, a qué no le sonará, de llegar a entenderlo rectamente, quien pida para todos, los de carne y hueso y aun los de imaginación y ensueño.

¿Y por qué no? Es posible que ése sea su mejor epitafio. El gran loco. En un país de cuerdos al estilo de los Primos de Rivera, los Largos Caballero y los Francos o los Palacios Valdés, los Benaventes y los Pemanes, hicieron falta más locos como Ganivet, como Valle Inclán. O como el más loco de todos: don Miguel de Unamuno.

MEGALOMANO, logorreico, espiritualista, pensador cíclico, polígamo, derrochador a manos llenas, incansable, despreciador de su cuerpo, polémico, segundo Voltaire, canonizado finalmente, pero, ante todo, escritor, un gran escritor que llenó cuarenta años de la vida cultural de Francia y del mundo y que aún sigue dando que hablar.

Un clásico ya: editado en *La Pléiade*, ese impresionante panteón literario, *summa* de las *belles lettres* no sólo francesas, y ahora, Sartre revivido y reconstruido en el magnífico libro de Cohen-Solal[1], al que puede agregarse con provecho el de otra mujer, otra Anna: Anna Boschetti[2], cuyo título no revela la riqueza de un contenido también biográfico, aunque parcial respecto del de Cohen-Solal, que pretende cubrir la vida entera de Sartre: 1905-1980.

EL HOMBRE SARTRE

Por fin una biografía intelectual, una reconstrucción de la gestación de las ideas y del proyecto literario de Sartre. No deja de ser curioso que, hasta ahora, hayan sido sobre todo mujeres las que se hayan encargado de la tarea. Por supuesto, Simone de Beauvoir, la Grande Sartreuse, como llegó a ser llamada con toda la malicia de los cenáculos parisienses, que no nos ahorró ni el más mínimo detalle de la vida cotidiana de Sartre: todas sus manías, todos sus movimientos, su horario al dedillo y aun todas sus miserias fisiológicas del triste y decadente final. Ha hecho, como observa Cohen-Solal, «un relato meticuloso y clínico». En realidad, ha sido fiel a sí misma: su extensa autobiografía no es sino una implacable recopilación de diarios llevados día a día, hora a hora, en donde nada queda fuera o al menos esa impresión agobiante se tiene al leerla. Ganas entran de pensar que Sartre escribió *Les Mots* como una forma relativamente gentil de darle una lección: Madame, una autobiografía se escribe así, no transcribiendo sin perdonar cuanto chisme y anécdota sucedieron.

Colette Audry, vieja amiga de ambos, también intentó[3] el esbozo de su pensamiento a través de una selección de sus textos. Para no evocar a Iris Murdoch, que le dedicó dos libros[4], en cierto modo adelantada de las biografías sartrianas. Ahora, estas dos, Cohen-Solal y Boschetti. Cierto que Jeanson es la excepción masculina a semejante dominio matriarcal sobre la vida y obra de Sartre. Por su divulgado librito, *Sartre par lui-même*, que ya tiene más de treinta años,

1. Annie Cohen-Solal, *Sartre*, Gallimard, París, 1985.
2. Anna Boschetti, *Sartre et «les Temps Modernes», une entreprise intellectuelle*, Les Editions de Minuit, París, 1985.
3. Colette Audry, *Sartre et la réalité humaine*, Seghers, París, 1966.
4. Iris Murdoch, *Sartre*, Collins, London, 1953: *Sartre, Romantic Rationalist*, Yale University Press, Yale, EE.UU., 1953.

pero también por otros dos, mezcla ambos de tímida biografía con decidida tarea hermenéutica[5].

Las ventajas de esta biografía de Cohen-Solal son varias: en primer lugar, el hecho de ser la primera *post-mortem*, pudiendo así disponer del ciclo cerrado de la existencia de Sartre, aunque no de su obra, ya que se ha presentado una extraña situación de competencia, sino de disputa, por ver quién publica más inéditos del filósofo: si la hija, Arlette El Kaim-Sartre, albacea en realidad de Sartre, o la inevitable Beauvoir, el fiel Castor, que también dispone de una buena cantidad de escritos, pues Sartre, como es bien sabido, no hacía economías a la hora de darle a la pluma: «*J'ai toujours consideré l'abondance comme une vertu*», le escribió un día a Simone.

Otra ventaja del libro de Cohen-Solal es que ha podido manejar aún a tiempo ciertos testimonios de gente próxima a Sartre; por ejemplo, recogió bien oportunamente los testimonios de Aron, y también celebrar diversas entrevistas que, hasta ahora, jamás nadie había logrado (otro ejemplo notable, Dolores Vanetti, la famosa M. del entusiasta viaje de Sartre a los Estados Unidos, aún en plena guerra). Para no mencionar testimonios de personalidades: Giscard D'Estaing, Gallimard, Moravia. También ha podido compulsar Cohen-Solal documentos que acerca de Sartre o su familia se encuentran en archivos de no fácil acceso, como los de la Academia Nobel, en Estocolmo, los de la Marina francesa, en el fuerte de Vincennes, los de las ediciones Gallimard y hasta los del FBI, que cubren los Departamentos de Justicia, de Estado y de la Fuerza Aérea, de los Estados Unidos. Semejantes posibilidades de acceso se explican por la influencia del impulsor original del libro de Cohen-Solal, un editor neoyorquino, que, en combinación con Gallimard, fue quien encargó la obra, saliendo ésta primero en la edición francesa.

Pero, con ser de talla, ésas serían apenas las ventajas materiales del libro de Cohen-Solal. Las principales, específicas de la obra, y plenamente atribuibles a la capacidad de la autora, son el poder de síntesis, la facilidad con que se mueve entre terminología y conceptos filosóficos y un cierto sentido del humor, que se traduce más que nada en una separación y aspecto de la figura consagrada de Sartre, en forma tal que crea el suficiente alejamiento como para poder lograr un juicio desapasionado, algo hasta ahora jamás logrado por ninguno de sus biógrafos o comentaristas, probablemente porque todos (Audry, Jeanson, para no hablar de Beauvoir) estaban demasiado unidos al pequeño gran hombre. En ese sentido, es simplemente delicioso el relato de la visita de Sartre a la casa de campo de John Huston, en Irlanda, y la absoluta incomprensión que surgió entre dos personalidades tan distintas.

Se ha dicho que el *Sartre* de Cohen-Solal se lee como un libro de aventuras y es cierto, pero ése viene a ser su único defecto notable. Ha insistido demasiado en las peripecias de una vida ciertamente rica en avatares y sucesos, pero

5. Francis Jeanson, «Un *quidam* nommé Sartre», que es un apéndice de *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions du Seuil, 1966; *Sartre dans sa vie*, Editions du Seuil, París, 1974.

al elegir destacar éstos, se tiene la impresión, probablemente falsa, de que toda la vida de Sartre no fue sino una continua agitación mundana, una serie de acontecimientos extraordinarios, un vaivén entre sus múltiples amores y sus numerosas polémicas y compromisos politicos y culturales. Una vida de héroe bien repleta. Y no deja de ser explicativo de esa visión el que Cohen-Solal haya elegido el símbolo de Pardaillan, el personaje de las lecturas infantiles de Sartre, para ponerle como continua referencia a su inagotable quehacer literario. Qué duda cabe de que Sartre fue un ser batallador y lanzado hacia la busca de la gloria, como él mismo ha confesado en *Les Mots*. Pero conviene no olvidar que alcanzó la notoriedad, y no pequeña, relativamente pronto, a los 33 años, y con la primera novela (*La Nausée*), que se publica en 1938. Y que, a partir de ahi, sin dejar de publicar y de estrenar, todo fue camino triunfal, en particular desde 1945. Sólo que eso seria lo de menos: cuesta arriba o con facilidad, hubiera podido ser una vida de héroe y nada más. Porque no hay que olvidar que este héroe es un pensador de talla y un escritor de gran aliento y nada de eso se consigue de la noche a la mañana ni dedicándose a conceder entrevistas, conocer bellas mujeres y viajar por medio mundo. Hay un Sartre oscuro, escondido, trabajador incontenible, que es el que explica y alimenta al Sartre público y brillante. Sin el Sartre *normalien*, sin ese rigor que se adquiere (o se adquiria) en aquella impresionante fábrica de profesores que era la *École Normale Supérieure*, en donde sólo el primer año estaba dedicado a «hacerse la mano», esto es, a llenar página tras página de copias al azar, con el fin de adiestrarse, adquirir músculos y poder resistir los larguísimos exámenes escritos, que duraban por lo menos ocho horas; sin ese Sartre *bûcheur*, trabajador, tenaz, hormiguita, no hubiera existido el otro Sartre, el Sartre heroico y exterior que tanto ha atraído a Cohen-Solal. A veces, parece darse cuenta de que también existe aquel Sartre, la máquina, como ella lo describe, trabajando a pleno ritmo cuando le dejan (ejemplo máximo: la *drôle de guerre*, que le hizo feliz, pues sólo escribia), pero en general pasa a su lado sin la suficiente insistencia. Para sólo poner un caso: nos cuenta la harto sabida adicción de Sartre a los estimulantes (anfetaminas) con el fin de acelerar su trabajo. Pero no nos dice que es el precio que tuvo que pagar por vivir las dos vidas: no se puede impunemente ser célebre y trabajador; el tiempo no da para tanto. En otra ocasión, Cohen-Solal revela un aspecto poco conocido del Sartre juvenil: su dedicación al boxeo; se entrenaba durante horas en ejercitar y desarrollar los músculos de los brazos y del tórax y hasta llegó a participar en algún combate de aficionados. Pero hubiera valido la pena indagar un poco más: es muy posible que detrás de esa momentánea entrega al deporte, y por lo tanto al culto del cuerpo, de la contingencia, incomprensible para el filósofo mentalista que en realidad fue Sartre, se encontrara un recurso material para acrecentar su poder de trabajo, su capacidad material de escritura. Sartre no escribió a máquina, sino a mano, y eso cansa; de ahi, primero, el entrenamiento de la rue d'Ulm *(se faire la main)* y, luego, el afán por el boxeo. No daba puntada sin hilo. Y el hilo de Sartre fue siempre el mismo: escribir, escribir, pues el día en que no escribia se le prendía el tatuaje que, co-

mo no ha dejado de contarnos, llevaba marcado a fuego. Claro que el acceso a ese Sartre es muy difícil y quizá imposible; primero, porque formaba parte de su modo de ser que se llevó al sepulcro y, luego, porque sus próximos tienden a destacar los otros aspectos, los resultados, la personalidad controversial, el hombre del café y no el hombre del estudio, aunque muchas veces coincidieran uno y otro.

Que Sartre fue un auténtico *homme à femmes* es algo que comenzamos a saber a través de las *Cartas al Castor* y por los *Carnets de la drôle de guerre*, escritos íntimos publicados después de su muerte; ahora, Cohen-Solal ha descubierto más de la intensa vida amorosa de Sartre y ha revelado ciertos nombres (como el de la bellísima guía rusa, Lena Zonina), aunque, por razones de comprensible discreción contemporánea, aún vele otros. Y no deja de llamar la atención el paralelo que en este punto pudiera establecerse entre los dos grandes pensadores del siglo, por lo demás tan separados en sus concepciones filosóficas: Sartre y Russell. Ambos «consumieron» (si las feministas permiten el brutal término) gran cantidad de amantes. Hay una carta de Russell, de 1948 (por lo tanto, cuando ya tenía 76 años), dirigida a una alumna que, al parecer, le había manifestado algo impulsivamente su admiración, en la que Lord Russell le advierte que está dispuesto a llegar hasta las últimas consecuencias en esa relación... También Sartre coleccionó alumnas. Y actrices y amigas de sus amigas, comenzando por Beauvoir, y hermanas de sus anteriores amantes, hasta llegar a formar, aunque no sólo con ellas, una extraña «familia», medio harén, medio sociedad en comandita. Y hasta exaltar a una de esas alumnas-amantes al papel de hija adoptiva, con lo que pudo ver realizada su fantasía del incesto, exaltada en *Los Secuestrados de Altona* y confesada en *Les Mots*. El que Sartre, el que Russell, el que hombres tan prolíficos literariamente, tan creadores, hayan tenido semejante intensa vida amorosa no parece casar muy bien con aquella simplista explicación de la sublimación de la libido a través del arte y la literatura. Al contrario, cuanto más amaban, más producían, y quién sabe si no era más bien a la inversa.

Por supuesto que todos esos amores encajaban en la famosa relación *necesario/contingente* que Sartre le presentó desde el principio a Simone de Beauvoir, y que revela que era un tanto aficionado al elementalismo del modelo heliocéntrico, a la Bohr: el sol rodeado de planetas, da igual que se aplique al átomo, a las mujeres, o a los sistemas filosóficos, ya que eso mismo es lo que dice en *Cuestiones de método* respecto del marxismo (sol, desde luego), en torno al cual giran todas las demás filosofías contemporáneas. Sin embargo, lo de unos amores «esenciales» y otros «accesorios» parece que no funcionó muy bien, pues en más de una ocasión, como no deja de subrayarlo delicadamente Cohen-Solal, el Castor se rebeló ante alguna peligrosa rival «esencial» (casos de Olga y Dolores). A su vez, todo esto, tan chismoso y secundario, va encuadrado en la categoría sartriana de la «transparencia», trasunto de la autenticidad de la conciencia, para combatir mejor su natural tendencia al auto-engaño o ejercicio de la «mala fe». Así, en nombre de la fulana «transparencia», Sartre le cuenta a Beau-

voir, con pelos y señales, lo que habia hecho con ésta o con aquélla. Y de paso, el Castor, al publicar sin recato alguno esas cartas tan personales, ha permitido que se entere todo el mundo. No tiene mayor importancia, pues, bien vista, esa transparencia de Sartre encaja perfectamente en la «vividura» francesa: desde Descartes, que comienza por unas confesiones, hasta el matrimonio Jouhandeau al que le tuvimos que soportar el relato menudo de sus aburridísimas peleas, los franceses no dejan de exhibirse sin pudor alguno. Literatura de diarios, de confesiones, de sinceramientos, de exposición de la vida interior. O al menos eso nos parece a los que pertenecemos a otra «vividura» muy diferente, en la que el recato, el pudor y aun el secreto forman parte de nuestro modo de ser y de nuestra tradición. Que si la referencia emblemática francesa son las confesiones cartesianas, la nuestra, contemporánea de aquélla, iniciase por un ejercicio deliberado de amnesia biográfica: «... de cuyo nombre no quiero acordarme».

Sartre literato

Sabíase por propia confesión que desde siempre quiso ser escritor, de preferencia, novelista. Por eso, los tímidos ensayos infantiles, primero, juveniles, después *(L'Ange du Morbide, Jésus la Chouette, Légende de la Vérité)*, y con esa intención se preparó, primero, en el liceo Henri IV y en el Louis-le-Grand y, luego, en la E.N.S. En ese momento, hacia los veinte años, sufre la influencia de Bergson, el filósofo de moda entonces, el mimado del gran público, la *vedette* del Collège de France; el otro *grand patron* de la filosofía francesa era Brunschvicg, que reinaba indiscutido en la Sorbonne. «Hacer de su vida una creación estética», tal era el plan original de Sartre: vivir su vida como una novela. Fue Bergson quien le dio material de apoyo para conocerse, para comenzar a dominar el plano psicológico, para «anclar su filosofía en su propia experiencia interior», como señala Cohen-Solal. De esta manera, estamos en presencia de otro «realismo», como si fuera inagotable la serie que, desde el XIX, padece la literatura: el de Sartre sería un «realismo psicológico», aquel que conceptualiza su experiencia interior. Por eso y sólo por eso, estudia filosofía, pero nada tiene de extraño que las primeras preferencias se dirijan a la psicologia; de ahí el estudio de Jaspers y su interés por la psicopatología, las visitas al manicomio y la experiencia de la mescalina. La filosofia le sirve de medio para lograr su objetivo de ser un gran escritor; lo mismo hará más tarde con la fenomenología. No es casual que comience escribiendo una novela y cuatro o cinco relatos cortos, pues los trabajos filosóficos previamente publicados (*L'Imagination, La Transcendance de l'ego)* son considerados por Sartre ejercicios académicos en los que arregla cuentas o con la psicología conductualista (Dumas) o con un subjetivismo demasiado estrecho en Husserl. Su verdadera pasión de escribir se concentra en su novela, tantas veces rehecha: *Melancholia*, que gracias a Gallimard se llamará *La Náusea*, y, en efecto, vive los primeros años de la sufrida docencia en Le Havre (Bouville) como Antoine Roquentin.

Porque el destino de Sartre quedó marcado desde el momento en que tomó, junto con su inseparable Nizan, la decisión de no ser profesor; mejor dicho, de ser cualquier cosa menos profesor, de evitar ser profesor; de no terminar sus dias como aquel «Jésus la Chouette», el mediocre y disminuido profesor de provincia, casado con alguna de las damiselas de la región y lleno de hijos: otro pequeño burgués de los muchos que llenan este mundo, aquel mundo. Por eso, sus ataques, sus bromas pesadas en la École Normale, su desprecio al director o, como apunta Cohen-Solal, la división establecida entre la República de los Profesores a la que se enfrentaba la República de las Letras. Probablemente antes, en el hogar, en el enfrentamiento, primero, con su abuelo Schweitzer y, luego, con su padrastro Mancy, había nacido el Sartre provocador, irrespetuoso y subversivo, cuestionador del orden burgués, tan bien representado en la sociedad por el cuerpo académico. Por supuesto, que el mundo profesoral siempre que pudo le devolvió la moneda y lo trató con similar capacidad de rechazo; basta leer el oficio del rector colaboracionista de la Academia de París, expurgado por Cohen-Solal, para darse cuenta de lo irreconciliable de ambas posiciones; allí el Sr. Rector, nombrado por el gobierno de Vichy, asevera que *Le Mur* et *La Nausée*, las dos obras publicadas hasta entonces por Sartre y que tanta fama le habían comenzado a proporcionar en el mundo de las letras, «por mucho talento que testimonien, no son obras que resultaría deseable ver escribir a un profesor, es decir, a alguien que tiene almas a su cargo. Que M. Sartre medite... y que saque en consecuencia beneficio para su carrera y su existencia». ¡Menos mal que no lo hizo! Claro que Sartre no necesitaba del texto protocolar y hueco de un Rector cualquiera, ni de Vichy ni de la República, para mandar al diablo a todo el cuerpo profesoral y sus almidonadas costumbres. En el poco tiempo en que, por razones pecuniarias, no tuvo más remedio que plegarse al sistema y dar clases en varios liceos, de provincias y de la capital, se distinguió por su rebeldía, por su capacidad de provocación, por su tendencia a trastocar las relaciones alumno-profesor, a no respetar las costumbres instituidas, a ser en suma, siempre, un profesor distinto. De ahí, también, el enorme entusiasmo que despertó entre la mayoría de sus alumnos. Es algo que llega hasta Mayo del 68: Sartre no fue nunca el tipo de profesor estirado, ni siquiera serio, distante, como, por el contrario, debió serlo su camarada y amigo de l'École Normale, Raymond Aron. Esa es la gran diferencia entre ambos y no Hegel o la fenomenología o la política: Aron siempre quiso ser profesor, plegarse al *establishment*, ser parte de él. Muy propio del judío asimilado, que lleva la asimilación al extremo, a la mímesis perfecta. Mientras que Sartre abominó desde muy joven de la noble institución profesoral y luchó contra los *salauds* que la representaban: era el hijo de esa clase y podía darse el lujo de rebelarse contra ella. Y lo hizo. Y la literatura fue su medio de expresar su desagrado, su asco, su rechazo por quienes concebían la vida como algo serio, lleno de obligaciones, normas y valores.

Pero todo eso es únicamente el punto de partida de Sartre, la razón de su total dedicación a la literatura, primero y, en general, a escribir siempre. En el

camino surgen los demás factores: el encuentro con la novela norteamericana, la aplicación de ciertos recursos de la fenomenologia y el hallazgo del teatro como medio expresivo de mayor fuerza. Cohen-Solal tiene el mérito de haber buscado un texto poco conocido de Butor, en el que éste recuerda haber asistido en 1944 (otoño: ya liberado Paris) a una conferencia de Sartre acerca de «Una técnica social de la novela» y, como confiesa el mismo Butor, «es la primera vez que oí hablar de Virginia Woolf, de Dos Passos, de Faulkner...». Inclusive antes ya habia comenzado la tarea informativa de Sartre: en sus artículos para la *Nouvelle Revue Française*, en los años que median entre la publicación de *La Náusea* y la ocupación de Paris, Sartre habia presentado a los grandes novelistas norteamericanos y había declarado su admiración literaria por ellos, en particular por el empleo del tiempo narrativo. Así se formó el Sartre escritor que viene a culminar en *Les Mots*, su obra maestra, y que confiesa haber encontrado *«le travail du sens par le style»*, que es mucho más que el manido «el estilo es el hombre». Porque lo que Sartre proclama es la subordinación del significado (espacio semántico) a la ordenación de las palabras (espacio sintáctico); la verdad en función de la belleza; la filosofía al servicio de la literatura.

Tales fueron al menos sus propósitos, su «douce folie», su extraña neurosis, de la que viene a despertar, a curarse, según declara, sólo pasados los cincuenta años. Aunque la verdad literaria es que únicamente en *Les Mots* se cumplieron tan hermosos propósitos; la paradoja sartriana, y no de las menores, es que, pese a todas sus buenas intenciones de creador de belleza, la filosofía se le atraviesa en el camino e invierte la relación: sus obras (novelas y teatro) son la expresión de sus ideas, la corporización de sus filosofemas. Obligado en 1972 a explicar la relación entre su teatro (en particular, *Huis clos*) y su filosofía (específicamente, *El Ser y la Nada*), al momento de publicar el volumen noveno de *Situations*, no pudo ser más claro: *«Mon gros livre se racontait sous forme de petites histoires sans philosophie»*. En efecto: sus obsesiones metafísicas, la contingencia, la libertad, la conciencia, jamás le abandonan ni a la hora de hacer filosofía ni a la de hacer literatura. El hombre es una conciencia (por tanto, una nada, un agujero, un vacío permanentemente abierto y buscando inútilmente llenarse) perdida en la selva fáctica y viscosa de lo contingente (de lo «óntico», diría Heidegger); o lo acepta y entonces se priva de su libertad, se aliena en el mundo de lo práctico-inerte; o ejerce su libertad en cualquier forma, pero siempre suya, para construir otro mundo, siempre factual y viscoso, pero en el que las relaciones, las normas, los valores los invente y cree el hombre.

Annie Cohen-Solal comienza su impresionante biografía narrando una subasta reciente en la sala Drouot, en la que, entre *bibelots*, cuadros diversos, notitas de Nerval, libros dedicados y antiguas cartas de amor, se comienzan a vender (*sic transit!*) manuscritos de Sartre. Cuatro años después de su muerte, ya empezó la dispersión de sus reliquias. Y lo más triste es que Sartre se cotiza mal, a bajos precios; no por falta de interés sino por exceso de oferta. Consecuencias de haber sido tan generoso, de haber escrito tanto y, sobre todo, de haber regalado sin ton ni son, a diestra y siniestra. Cohen-Solal se preocupó

en particular por un viejo y nunca publicado texto de Sartre. Aquella novela que escribió a los veinte años (*Une défaite*) y de la que todos han hablado y muy pocos leido o ni siquiera visto. Cohen-Solal al fin la consigue y nos regala la transcripción de un pasaje, unas cuantas líneas que pertenecen a un cuento central de aquella novela inédita, titulado, nada originalmente, «*Un cuento de hadas*». En él, Frédéric es preceptor de dos niñas de una familia burguesa, y para recreo de sus pupilas y de su madre, a la que buscaba seducir, inventa el cuento de hadas. Es la historia de un príncipe, «de una maravillosa inteligencia y de una exquisita belleza», pero frío, impasible y aun cruel; por no creer que los hombres tuvieran alma, vivia rodeado de autómatas, pero un día, el príncipe malo se pierde en un bosque. Merece la pena traducir al menos parte del pasaje que nos ha transcrito Cohen-Solal:

> Ensilló el príncipe a su caballo y partió al galope. Entonces cruzó por su mente un horrible pensamiento: «¿Tienen todas las cosas un alma?». Pasó junto a un prado en el que se agitaban las altas yerbas. «¿Tienen las cosas...?» ¿Qué era ese estremecimiento que las recorria como un alma? ¿Qué oscura vida habia en ellas? Ante semejante idea, le acometió un asco infinito. Espoleó a la bestia que, asustada, partió al galope. Agitados los árboles por la velocidad, se le echaban encima para desaparecer como si fueran cuadros... Y todas las cosas parecían vivir, vivir con una vida oscura, odiosa, que le causaba bascas, una vida dirigida hacia su vida. Creia estar en el centro de un mundo inmenso que le espiaba. Se sentia vigilado por los arroyos, por los charcos del camino. Todo vivia, todo pensaba. Y de pronto, se acordó de su caballo: también esta dócil bestia... Sosteniéndose con dificultad en la silla, el príncipe contempló esos seres inmensos y oscuros que tan bien creia conocer y que ahora le parecían monstruosas apariciones: los árboles. Comenzó a gritar...

Más tarde, cuenta Cohen-Solal, descubridora del texto, el príncipe poco a poco se cura: se acostumbra a vivir en un mundo rodeado de almas. «Se hace un hombre como los demás», escribió el Sartre de los veinte años. Tiene toda la razón Cohen-Solal: ese extraordinario cuento es *La Nausée* al alcance de los niños. Es más: ahi están *in nuce* todos los componentes de la literatura filosófica sartriana: no sólo la náusea ante la existencia plena del *en-sí*, sino la posibilidad de escapar a la contingencia a través de la libertad de la conciencia. Si es cierto que Sartre siempre supo que iba a ser novelista, no lo es menos que también, desde su juventud, supo cuál era el tipo de filosofía de la que se alimentaria su imaginación de escritor.

Ha inventado Cohen-Solal una cómoda categoria para explicar los cambios radicales que fue experimentando el pensamiento de Sartre a lo largo de su vida, tanto en el orden de las ideas como en el de la acción: pensar por ciclos: «*la logique de la non-contradiction n'avait jamais été la sienne, il pensait par cycles, pratiquait la technique du mouvement perpétuel...*». Esa «lógica cíclica» es una magnífica excusa para entender los violentos cambios de posición que sobre temas fundamentales sufrió la concepción literaria o filosófica de Sartre.

Así, el gran escritor, el hombre destinado a poseer el mundo por la magia de su pluma, el novelista permanentemente impulsado por Beauvoir, que no dejaba de recomendarle que escribiera relatos en lugar de perder el tiempo en hacer filosofía, es el mismo que comete un doble atentado contra la literatura. Primero, poniéndola al servicio de la lucha política o, cuando menos, encadenándola a la cotidianeidad de lo circunstancial. Finalmente, negando su valor, su importancia ante la triste realidad social de que se compone este mundo injusto y desigual. Literatura comprometida, por una parte, y aquello otro, tan traído y llevado de «*En face d'un enfant qui meurt* La Nausée *ne fait pas le poids*». Lo primero es más importante («hace más peso») que lo segundo en la concepción literaria sartriana; lo del niño que muere no deja de ser un *ex abrupto* ante una situación social exasperante. Pero exigir de la literatura un «*engagement*» es algo más serio. Se encuentra perfectamente expresado en el famoso editorial del primer número de *Les Temps Modernes*; a lo que ese «compromiso» responde es a la concepción filosófica de Sartre. Su horror por la subjetividad pura (su rechazo de Proust, finalmente) y, sin embargo, su impotencia por salir de una filosofía mentalista y subjetivista que privilegia la conciencia, le exigieron compensar el desequilibrio metafísico en favor de la mente con una permanente añoranza por el mundo, la alteridad, lo concreto, lo contingente, el dominio del Ser. Recuérdese otra expresión no menos manida: lo de que el hombre es una pasión inútil. Pasión en el doble sentido, de padecer pasivamente la presencia atosigante de las cosas, y de sufrir, como en la mitología cristiana, la muerte de sus proyectos y sus intenciones. Inútil, ciertamente, por cuanto jamás alcanzará el absoluto, lo lleno, la paz del *en-sí*: está condenado a la libertad de ese agujero que es la conciencia, ni siquiera inerte, sino que tiende siempre (para eso le sirvió la fenomenología y su noción de «intencionalidad») hacia algo fuera de ella, distinto a ella. ¿Qué de extraño, entonces, que la literatura que se construya sobre semejante esquema metafísico exija un permanente «compromiso» con lo circundante? Pues no hay que entender necesariamente ese compromiso en el sentido político o social; basta con leer la clave filosófica que rechaza los estados de ánimo, las interioridades de la conciencia, el onanismo del sujeto feliz contenido en sí mismo, cosificado.

Donde se ve que no es inocente hacer filosofía al mismo tiempo que se quiere ser un gran escritor. Sartre pudo aprender de Hemingway y de Faulkner y en *Manhattan Transfer* ciertas técnicas narrativas, pero su aplicación estuvo dominada por una metafísica fenomenológica, en la que la conciencia, además de estar permanentemente privilegiada, exige consumir todo cuanto la rodea: necesita «comprometerse», esto es, proyectarse, llenarse de contenidos pasajeros. Bastará con algo tan sencillo como eliminar el sujeto narrativo para que, al desaparecer la conciencia, desaparezca el problema del «compromiso» literario: es lo que hicieron los escritores experimentalistas del *Nouveau Roman*, y por algo Sartre se apresuró a calificarlo de «anti-novela». Probablemente Proust hubiera empleado el mismo término de haber llegado a conocer *La Náusea*.

A la distancia, resalta la ironía: Sartre, que huyó cual gato escaldado, como alma que ha visto al diablo, de todo determinismo, de todo mecanicismo, de todo cuanto oliera a positivismo y cientificismo, construyó un tipo de filosofía perfectamente *determinada* por su entorno cultural. Es más: el solo hecho de aborrecer las filosofías deterministas, de haber «escogido» un tipo de filosofía anti-determinista, ya supone un cierto determinismo cultural, así como, en lección del mismo Sartre, no escoger es una forma de hacerlo.

Para la época en que el joven Sartre recibe su formación filosófica, no hay más que una filosofía dominante en Francia, el espiritualismo cartesiano en cualquiera de sus variantes. O bien el espiritualismo irracional bergsoniano o bien el racionalista de Brunschvicg: o la filosofía atiende a esa fuerza oscura que es la intuición o se limita a registrar, como en un inventario de almacén, las etapas de la conciencia en la historia de la filosofía. Por doquier, reino del sujeto a la hora de establecer conocimiento; la filosofía francesa, a fuerza de huir del criticismo kantiano, devino en lo que el propio Sartre llamó una «filosofía alimentaria», digestiva, deglutiva, capaz de hacer del sujeto cognoscente un inmenso y voraz estómago que todo lo reduce con sus poderosos jugos ideales; el mundo, el objeto, lo Otro, como quiera llamarse a la realidad, desaparece en los pliegues gástricos de una conciencia demasiado absorbente. Para quien está obsesionado por la contingencia, por la viscosidad, por la concreción de lo real, tenía que resultar insoportable una metafísica de prestidigitación que con un simple truco hacia desaparecer el mundo y lo reducía a intelecciones y estados de conciencia. Dicho simplistamente: el Ser venía a coincidir plenamente con la conciencia, el sujeto se tragaba al objeto, el reino de la subjetividad no conocía barreras; como si no hubiera existido Kant ni Husserl ni, desde luego, Heidegger. De ahí el título claramente revelador: *El Ser y la Nada*, o lo que es igual, la realidad total, apabullante, maciza, impenetrable de lo que es, rodeando al miserable agujero, a la desvalida nada de la conciencia. A algún periodista bien enterado de la obra de Sartre le faltó valor para titular el hecho de su muerte en términos metafísicos: «Al fin, la Nada se ha hecho Ser».

No cabe la menor duda de que, si la razón del predominio de ese tipo de filosofía es extra-filosófica, hay que buscar en el nacionalismo francés, exaltador de Descartes, la causa de semejante imperialismo subjetivista. Dignos herederos del cartesianismo. Entre las dos *rei*, los franceses post-positivistas (y aun el mismo Comte, pero ésa sería otra historia) no vacilaron: *res cogitans* como dominadora de la *extensa*. Puede sonar a simple, pero tiene la fuerza de lo congruente: sustitúyase *res cogitans* por *néant* (o *pour-soi*) y *res extensa* por *être* (o *en-soi* o *pratico-inerte*) y, desde el punto de vista al menos terminológico, queda transcrito todo Sartre. Por supuesto, faltan las diferencias de valoración; lo que para los filósofos cartesianistas no merecía la pena tomar en cuenta, fuera de la conciencia, para Sartre es justamente la amenaza que la cosifica. De

ahí su interés por Heidegger y el análisis existencial, que le revela los detalles del otro lado, del terreno en que se pierde la conciencia. Aun para rebelarse, para levantar el anti-sistema cartesiano, la exaltación de la precariedad de lo existente, el canto a una libertad entendida como fracaso y condena, Sartre también fue tributario de la gran tradición espiritualista característica del cartesianismo: por su rechazo de la ciencia, por su desdén de las filosofías del lenguaje, por su incapacidad para plantear límites al problema del conocimiento, por su desmesura en levantar una metafísica subjetivista. Apenas ahora comienzan ciertos jóvenes filósofos franceses a salir del tremedal cartesiano. Léase el revelador Prefacio de Pierre Jacob a su obra *L'empirisme logique*[1] para entender por qué la filosofía francesa ha estado dominada por lo que Jacob llama «la repugnancia que inspira el darwinismo a los filósofos franceses». Más pruebas, rayando en lo anecdótico: cuando en 1979 se estrenó en París *Mon oncle d'Amérique*, la película de Resnais, en la que se presentan las tesis conductualistas de Laborit y a Laborit mismo, los críticos franceses se burlaron de la película. La explicación sigue siendo la misma: subsiste el tabú católico, según el cual el hombre no es ningún animal ni viene determinado en su comportamiento por naturaleza alguna. Entre el «libre albedrío» del que todos los hombres fueron generosamente dotados por Dios, en el momento de hacerlo rey y señor de la creación, y la libertad a la que el *para-sí* está condenado, según Sartre, no hay ninguna distancia metafísica. Sartre es el último representante laico de la más rancia teología católica, exaltadora de la primacía del sujeto humano.

Suele hacerse a veces mención al *côté* protestante de Sartre por el lado de la familia materna, los Schweitzer; quizá a Sartre sólo le quedó del protestantismo cierto amor obsesivo por el trabajo intelectual, pero su fondo metafísico es magníficamente católico: la doctrina del libre albedrío frente a la de la predestinación o la gracia. O quizá, para contentar a los hegelianos del tardomarxismo en el que cayó Sartre, una síntesis de ambas: porque aquello de que estamos condenados a ser libres puede entenderse como la reunión de la carga protestante (condenación) con la libertad omnímoda del católico. Como fuere, la antropología filosófica sartriana se movió siempre en los límites superiores de la conciencia, entiéndasela como se la entienda, y las tareas morales de ésta: elegir, ser auténtica, conferir sentido al mundo inerte del *en-sí*. Adán en el momento inicial de la creación no se hubiera sentido más poderoso respecto del mundo, por más que Sartre, como en el cuento del príncipe, presente al hombre (Roquentin o Mathieu o Goetz) como un vacilante y tembloroso agujero de nada eternamente amenazado por la viscosidad y cosificación del mundo material. Al final, es el hombre quien impone orden, quien atribuye sentido, quien inventa y elige para que lo inerte quede a su servicio. Otra prueba de su capacidad de expresar en la metafísica la fuerza y el rigor de la teodicea cristiana.

1. Pierre Jacob, *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Les Editions de Minuit, París, 1980.

Mientras que la filosofía de Heidegger no deja de ser mucho más representativa del protestantismo, por cuanto el *Dasein*, además de estar absolutamente predestinado *(Sein-zum-Tode)*, se encuentra a merced del Ser y al hecho simplemente histórico de que éste quiera llamarle, hacer oír su voz. Sartre, en cambio, satisface a la cultura cartesiano-católica por privilegiar a la cosa cogitante sobre la extendida e inerte: «*Je ne suis à l'aise que dans la liberté, échappant aux objets, échappant à moi-même... Je suis un vrai néant ivre d'orgueil et translucide... Aussi est-ce le monde que je veux posséder*», anotó en alguno de sus *Carnets de la drôle de guerre*. Cohen-Solal, que ya forma parte de la nueva generación, también se ha dado cuenta de aquella pertenencia. Por lo mismo, al referirse a *L'Etre et le Néant*, señala: «*Tout y repose, en fait, sur l'idée d'une tension permanente entre l'être et l'en-soi, en d'autres termes, entre la subjectivité et le monde. Déclaration d'absolue suprématie de la subjetivité sur le monde,* L'Etre et le Néant *est une oeuvre profondement cartésienne...*».

Sin embargo, pese al innegable fondo cartesiano y, por tanto, espiritualista, hay una nota de originalidad en las posiciones de Sartre, aunque sólo sea por el hecho personal de haber pertenecido a esa rara especie de filósofos autocoherentes, de filósofos que hacen coincidir su vida con su filosofía; de predicar, como se dice, con el ejemplo. Por lo demás, sobre aquel cartesianismo fenomenológico de *El Ser y la Nada* se presentaron dos intentos de injerto, de desigual éxito: la influencia heideggeriana y el marxismo; en especial, el último actuó como cuerpo extraño en el sistema original de Sartre.

Hay filósofos que hacen coincidir su vida con su filosofía, desde Diógenes el del barril, para no remontarse a Sócrates. Son —tienen que serlo— los filósofos moralistas, con centro de preocupaciones en el hombre, desde los estoicos a Sartre; filósofos de la especie bacular, para quienes la filosofía es no sólo bastón, ortopedia o soporte, sino salvadora receta: razón de ser. En cambio, sería absurdo y carecería de todo sentido exigirle a un Russell que viva según las tesis del atomismo lógico. El hecho atestiguado por la anécdota de que Kant tuviera fama de morigerado y rutinario no tiene necesariamente que ver con el enfoque crítico, demarcativo de su filosofía. Que, de ser así, Hume, filósofo escéptico si los ha habido, tendría que haber vivido prácticamente de espaldas al mundo, cuando de hecho llevó una existencia bastante mundana, más bien hedonista.

Lo curioso es que Sartre no iba para filósofo, sino para literato, por lo que siempre quedará la duda de si su carácter, su modo de ser, fue el que determinó el tipo de filosofía que, a la larga, profesara, o si, por el contrario, una vez levantado el sistema y aun el lenguaje o jerga en que aquél se inscribe, se apegó a ambos a modo de confirmación existencial. No es éste punto baladí: el que Sartre vivo repita en gran medida las acciones de aquel Roquentin de Bouville-Le Havre, el que nunca llegara a querer poseer nada, el que viviera a salto de hotel, con pocos o ningún libro, sin otros lazos afectivos que los de la extraña, artificial y variable familia que a lo largo de los años se le fue agregando, más por la atracción que los otros sentían por él que por necesidad propia, configu-

ra esa concepción heroica de la existencia, exaltante del sujeto y rechazadora del entorno sobre la que una filosofía central antropológica se construye y justifica. Cohen-Solal llega a hablar de la «megalomanía» de Sartre, expresando con ello que sólo atendía en realidad a un diálogo: el de él consigo mismo.

Tiénese así la impresión de que, de salida, Sartre ya poseía un bagaje propio como para construir un sistema cerrado y suficiente. Sabido es que, sin embargo, la fenomenología significó en su formación una suerte de revelación que lo llevó a profundizar en la obra de Husserl. Pero, cuidado: de la fenomenología sólo tomará lo que le conviene, la categoría de «intencionalidad», que fundamenta el papel preponderante de la conciencia, y el amor por las «cosas mismas», que le servirá de coartada para penetrar en la dureza, en la alteridad del mundo. Y, por supuesto, el rechazo de lo empírico, del aporte científico, del trabajo observacional que sólo arroja resultados heteróclitos y desconectados (entiéndase siempre lo mismo: carentes de un centro organizador, sujeto-conciencia, dueño de su capacidad de elegir).

Antes de que la guerra y la inmediata post-guerra le abrieran a Sartre los ojos para el entorno social e histórico, ya Heidegger, según él mismo confiesa, lo inició a la «historicidad»: «*Savoir où je suis ne prend de sens qu'à partir d'où j'étais*», medita a causa de la lectura de *Sein und Zeit*. Obra así Heidegger a modo de catalizador que acelera el proceso que, de cualquier manera, ya se estaba gestando por la fuerza de las circunstancias. Como se acostumbró a decir, en otra jerga, no menos popularizada e imprecisa: Sartre se concientizó histórica y socialmente, y Heidegger no fue extraño a ese agregado de su conciencia, hasta entonces solitaria y altanera. Y ahí es donde entra en juego la relación con el marxismo. La difícil relación con el marxismo.

No porque Sartre se la pasara peleando y reconciliándose con los comunistas; no porque el PC francés fuera especialmente inhábil, dogmático, cerril y falto de tacto (que lo era, sobre todo, comparado con el italiano); no porque Sartre buscara participar sinceramente en la acción política como forma de aceptar su relación con el mundo. Todo eso es anecdótico y Cohen-Solal no deja de informarnos puntualmente desde los primeros intentos, con el grupo clandestino «Socialisme et liberté», que tanta desconfianza inspirara a los comunistas, hasta la aventura del R.D.R. y las peripecias más serias y arriesgadas del *réseau* Jeanson durante la guerra de Argelia. Hasta culminar en la triste bufonada de los últimos años, entregado por completo a las infantiloides y no siempre bien intencionadas manipulaciones de los «maos». Pero hay un aspecto doctrinario que Cohen-Solal no profundiza: el por qué del fracaso filosófico de Sartre con el marxismo, del que es monumental testimonio esa obra ingente que se llama *Crítica de la razón dialéctica*.

Sartre estaba destinado a no entenderse con una doctrina como el marxismo, de pretensiones y planteamientos rígidamente deterministas y de supuestos abiertamente cientificistas. Lo que Sartre llamó la «esclerosis» del marxismo es el verdadero marxismo, el marxismo real, y cuando se quejó amargamente de que

el marxismo buscaba disolver al hombre en un baño de ácido sulfúrico, estaba poniendo el dedo en la llaga: para un filósofo de la existencia que, al igual que Kierkegaard frente a Hegel, busca salvar al individuo de las garras absorbentes y omniexplicativas del sistema, una doctrina integradora y totalizante, como es siempre el marxismo, es el fin del camino. Sería necio pretender presentar a Sartre como ignorante de tal contradicción, pero justamente de ahí, de su conocimiento por el problema e intento inútil de superarlo, arranca su angustioso trabajo de la *Critique*, de entrada condenado al más rotundo fracaso: pretender proporcionar un fundamento existencial a la antropología marxista es tanto como querer casar agua con fuego. No es extraño que, desde entonces, a cada fracaso político, solo o con los comunistas, lo denominara «choque con lo concreto». Si Daniel, Lucien y tantos otros anti-héroes de la literatura sartriana se caracterizan por ese recurso de la *mauvaise foi*, que lleva a la conciencia a buscar la cosificación del *en-sí*, a entregarse, por así decir, al mundo, a tratar de ser una esencia fija y estable, en lugar de esta incómoda y vacilante ausencia de ser que es la conciencia, nada siempre abierta, lo irónico del caso es que también Sartre cayó en la trampa y, por medio del marxismo, buscó desesperadamente abrazar el *en-sí* a través de su lucha con lo *práctico-inerte*, otro nombre del mundo, del Ser, de lo opuesto a la solitaria subjetividad de los existentes.

Anna Boschetti prefiere hablar de «profetismo» sartriano, posición que comienza a manifestarse a partir de la creación de *Les Temps Modernes*. Sartre es el profeta que parte de un lenguaje y del dominio de una clave: estamos rodeados de la viscosa materia y, en tanto conciencias libres, condenados a asumir y ejercer la responsabilidad plena de nuestra libertad, sólo podemos luchar a pie firme, dispuestos a sufrir, tal es nuestro sino, fracaso tras fracaso. Cuando ese «profetismo» apocalíptico, pesimista, encuéntrase con el otro, con el profetismo mesiánico y optimista del marxismo, y cede (o parece ceder) ante él, a Sartre se le borran las pistas, pierde la orientación, y comienza a *piétiner sur place*, a girar sobre sí mismo, a intentar desesperadamente encontrar un centro en el que fincarse. Pero ese centro lo había dejado atrás, en las tesis nunca renegadas, nunca superadas, nunca abandonadas de *El Ser y la Nada*, aquel descomunal proyecto por apoderarse del mundo a partir del *Cogito*, en la mejor tradición cartesiana. Mientras que la obra de Marx siempre fue un plan maestro para descifrar el mundo y el hombre a partir de lo escondido, de lo subyacente, en la más pura tradición cabalística, como bien ha mostrado Hannah Arendt. El contraste filosófico fue insuperable. ¿Cómo iba a poder el mismo Sartre que abominaba del mundo, que llegaba a la sensación de náusea metafísica con las cosas, comulgar con el materialismo, vulgar o dialéctico, siempre panteísta, del marxismo?

No es tan metafórico el melancólico final de *Les Mots*: «Desde hace más o menos diez años (justo el tiempo de entrega al marxismo), soy un hombre que se despierta, curado de una larga, amarga y tranquila locura, y que no vuelve a recaer ni dejar de recordar sin reír sus anteriores desvaríos y que ya no sabe qué hacer con su vida...».

Lo que hizo fue «recaer»: analizar existencialmente a Flaubert y, sin tampoco culminar esa obra, languidecer en el desastre fisiológico, entre dos locuras, la suya, recobrada a través de la reconstrucción existencial de Flaubert, y la de los «maos», «a la sombra de la torre», como gusta de expresarlo Cohen-Solal.

García Bacca y la inmortalidad*

Hermana del sueño, novia de todo hombre, envidia del diablo, cura de todo mal: mil caras de la muerte, la cierta, la descarnada, la incansable, la que llega siempre puntual a la impostergable cita. *Pallida Mors aequo pulsat pede pauperum tabernas / Regumque turris,* comprueba Horacio para, desde entonces, convertirla en la gran igualadora, la guadaña democrática que a todos convoca y reduce. Por ello el poeta la impreca, la religión la invoca, el filósofo la conjura. Vanidad y riqueza en la recargada visión de la muerte. Omnipresente, la Parca conduce al baile. Gran danza de la muerte, fin de fiesta, en que todos giramos, entrevista por Cranach, moralizada por Durero, profetizada por el Bosco.

Sólo la Nada podría vencerla: «bueno es el sueño; mejor, la muerte», añoró Heine, «pero francamente lo mejor sería no haber nacido nunca». Magro consuelo en que tócanse fin y principio sin resolver por ello la voluta de la brevedad de esta vida. Y así, desde la insolencia fingida de Epicuro (mientras exista yo, ella no existe; cuando esté ella, no existiré) hasta el fatalismo oriental de Heidegger (desde que nace ya es el hombre bastante viejo para morir), la promiscua ralea filosófica acostumbra a perderse en consoladoras cavilaciones. Al buen y sencillo masoquista de Pascal, presto a apretar el cilicio contra su cuerpo para combatir el pecaminoso placer de la conversación, no dejaba de asombrarle la desesperación habitual del hombre ante pérdidas nimias mientras se muestra indiferente a la gran pérdida que puede provocar toda muerte. De haber leído bien a Spinoza, el «pobre judío portugués» en decir de Unamuno, sabría, como Sartre, por qué somos tan insensatos, pues obramos como si jamás fuera la muerte nuestra posibilidad. Siempre es el otro quien se muere y a cada instante nuestra propia y prolongada existencia nos confirma en la deleznable seguridad de una triunfante y efímera inmortalidad. Por algo sotanas y otros levitas tienen que pregonar a cada instante lo del *memento mori*: como los mandamientos, que sólo prohiben lo que se frecuenta, el recuerdo de la muerte avala su desmemoria.

La más audaz solución al enigma de la muerte ya la dieron los misticos: que mueren porque no mueren. Aquello de «ven muerte tan escondida / que no te sienta venir / porque el ansia de morir / no me torne a dar la vida» no deja de ser inevitable consecuencia de lo mucho que de platonismo hay en la fe cristiana. Si la otra vida es lo bueno, pasa la muerte a ser entrada al mundo superior, tránsito a la inmortalidad bien merecida. Disuélvese de tal modo la paradoja de que muerte sea vida y vivir el morir. Siempre, detrás de la ominosa presencia de la muerte, la sombra aplastante de algo aun peor, la amenaza insoportable de que esto nunca acabe, la maldición de la inmortalidad, el castigo del siempre, el infierno de lo eternamente repetido y vivido. *Because I could not stop for Death, He kindly stopped for me; / The carriage held but just ourselves*

*Juan David García Bacca, *Transfinitud e Inmortalidad, Ensayo*, Caracas, 1984.

And Inmortality, se quejó suavemente Emily Dickinson, tras haber hecho amplia la cama de morir.

*

Ultima amenaza de otra vez la Inmortalidad: la propuesta por García Bacca, eterno héroe de Shakespeare: siempre fiel a sí mismo. Porque de nuevo el estilo de García Bacca es tan original cuan imprescindible; con su prosa sucede lo que Borges atribuyera a la de Cervantes: quizá puédase corregir algunas páginas del *Quijote*, imposible omitir ninguna. La argumentación poético-científico-filosófica de García Bacca avanza de fuera a dentro, de lejos a cerca, de aproximación a precisión. Sus escritos, como otrora sus clases, semejan armoniosos círculos concéntricos, cada vez más cerrados, apretándose sobre el punto de alguna escandalosa verdad por probar. En este caso, la nuez, el corazón de la prueba científica es, cual moderno *Fedón*, la inmortalidad y no sólo del alma. Por lo mismo, que al alma llame «soma» y que el hombre inmortal, por seguir viviendo ininterrumpidamente «vida ensomática», reciba el apelativo de «hombre nuclear», no es capricho terminológico, vulgar giro semántico del autor, sino necesidad de la fina y compleja argumentación con que García Bacca llega al centro mismo de su grande y descomunal tesis, a saber: que únicamente muérense los hombres corporalmente, macroscópicamente, pero que no sólo no se mueren en realidad de verdad, sino que precisamente esa otra muerte corporal es condición de tránsito a no-muerte, a la inmortalidad segura de una microscópica, ensomática vida, constituida por la base material de nuestra íntima composición molecular, que no es otra que la de todo el universo mundo: protones, electrones, mesones y demás partículas subatómicas.

Para llegar a tan sonada y atrevida verdad, los dilatados círculos concéntricos del razonamiento de García Bacca han operado una larga cadena de distinciones a partir del registro de una clave fundamental para su melodía: la clave de trascendencia. O escape de esta prisión en que naturalmente comenzamos y que prolongamos con un tipo de conocimiento finito, limitado en definiciones: lo que García Bacca propone, desde fuera y desde lejos, es ir rompiendo tales ataduras, proceder a desdefinir el conocimiento, para encontrar así la llave maestra que abra la puerta de la prisión de base natural, mediante procedimientos transfinitos, esto es, trascendentes. Otra vez, como en los remotos pitagóricos, la matemática en auxilio del hombre y sus temores, condenado como está a la rueda de una vida «encorporada». De modo tal que la transfinitud es la clave artificial, creada por el mismo hombre, para poder escapar al encierro, primero, de lo natural y, luego, de lo limitado por el juego definitorio y dogmático de los conocimientos. Tal clave, que sirve para abrir la cancela del encierro hasta romper el candado final de la corporal reclusión, finita y postreramente limitativa, de la muerte, es clave de doble registro, como quien dijera llave de dos vueltas. Todo el curso del argumento, que es tanto como hablar del cierre de los círculos en el pensamiento concéntrico de García Bacca, deslízase por un surco

de dos caras, entre si excluyentes: finito/trasnfinito; vivir/ser; natural/nuclear; cuerpo/soma; micro/macro. Que el trayecto argumentativo tenga una finalidad y que ésta sea probatoria de un tipo de inmortalidad por trascendencia es lo de menos. Pues se le haria un flaco servicio a García Bacca al reducir su pensamiento al estado finito de teorema, modalidad formal de todo discurso definitorio, de suyo limitado e insuficiente. En el fondo, García Bacca no sólo se propone establecer una determinada tesis, sino que su ambición, como declara oblicua y elegantemente al final del ensayo, escudándose en memorable cita de Myrdal, va más allá y aspira nada menos que a «enseñar a pensar».

*

Atendiendo entonces a la doble lección de García Bacca, de, por un lado, provocar y buscar la transfinitud y, por otro, pensar, no sólo creer, lo que nos dice, cosa será de atreverse a escapar de la riquísima prisión en que su lectura nos confina, pensando por cuenta propia, por más que se haga siempre a partir de lo que él mismo propone.

Puede pensarse antes que nada en qué gran músico se ha perdido por culpa de la filosofía. Desde la roca inmortal ahora de sus ochenta y tantos años, con cuánta más razón podría exclamarse lo de ¡qué gran músico ha perdido el mundo! Pues lo que García Bacca crea son auténticas sinfonías con un gran tema dominante tratado en sucesivos tiempos y una sola clave. Esto de la inmortalidad vendría a ser la «Sinfonía Nuclear» o «Sinfonía del Hombre Nuclear», que es el que nunca muere por haber alcanzado el nivel transfinito del saber. Algo así como la nueva exaltación de una religión superior, científico-tecnológica, a la que el autor propone denominar «radioantropología», pues, como bien explica, ésa es la fuerza que impele al hombre a la transfinitud o escape de su clausura natural y corporal.

En el primer movimiento de su concéntrica Sinfonía suena un antiguo tema escatológico, el del hombre aherrojado en mísera mazmorra, privado de mundo y luz. «Prisión oscura, / que es de un vivo cadáver sepultura» era la de Segismundo, príncipe de Polonia, antes de salir (o ser sacado) a la libertad de una vida que, a la postre, reducíase a un sueño circular. Pero Calderón no hizo sino adaptar al drama de la libre voluntad la imagen platónica de la caverna, sima intelectual de quienes aún no han trascendido el estado primero y natural y logran auparse a la diafanidad del verdadero conocimiento. El platonismo soterrado de García Bacca es tal que en algún momento, al considerar la fase de inmortalidad, apúntase a un desnivel de resultados, según que se hubiere desarrollado mayor o menor fuerza (radioactividad antropológica) de conocimientos. Expresándolo para que resalte, con una tosquedad que ciertamente no está en García Bacca, sería tanto así como atreverse a sostener que la vida ensomática de Einstein es más inmortal que la del ignaro. Lo que no deja de evocar el paso agotador de las almas por la reseca llanura del Leteo, del que habla Platón en el mito de Er, el Panfilio. Y que, en definitiva, es reminiscencia de las doctri-

nas órfico-pitagóricas que realzaban la excelencia del saber en la accidentada carrera del hombre hacia la inmortalidad.

*

Algo de razón debía de tener Malraux cuando, al describir las crueles escenas de la guerra de España, observó que cada español tiene gestos y adopta actitudes tales que lo convierten en único e irrepetible ejemplar. Y conste que Malraux lo dijo refiriéndose justamente a la forma de morir de aquellos españoles tan trágicos cuan desgraciados. El modo de resolver el viejo y obsesionante misterio de la muerte es, en el caso de García Bacca, tan originalísimo, tan exclusivo y fuerte, que no resulta demasiado difícil imaginar los tremendos alaridos que aquel otro español, solitario, original e individualista, que era Unamuno, hubiera lanzado ante la fórmula de inmortalidad que propone García Bacca al pensamiento de todos. Esta inmortalidad nuclear, microscópica o por el soma, substrato de fuerzas, de muy poco le hubiera servido al energúmeno existencial que fue Unamuno, quien pedía nada más y nada menos que toda inmortalidad, la del soma, la del espíritu y la del cuerpo, es decir, la de Miguel de Unamuno y Jugo, individuo de carne y hueso y catedrático de griego en Salamanca.

Juan David García Bacca, no menos español que Unamuno, sólo que mucho más discreto y, por formación y época, mejor informado y más sabio por más sabedor del gran conocimiento que es el científico, nos regala ahora este don de su inmortalidad nuclear, al que algunos no dejarán de considerar, a lo Borges, como una maldición insufrible, siempre que lo que se valore sobre la supervivencia sea la total, definitiva y más tranquilizadora extinción. En esa perspectiva surgen, fantasmagóricas y benditas, las diez mil puertas de la muerte de que habla el poeta, para escoger una pronta salida.

En semejante tesitura, viénese a la mente aquella sentencia de Koestler, puesta en una obra llamada *El testamento español* y también relacionada con la espantosa guerra que aventara a García Bacca, como a tantos otros, hacia estas tierras: «La incredulidad de la muerte crece en proporción geométrica a su proximidad; cada quien sabe que debe morir. Pero una cosa es saberlo y otra muy distinta creerlo».

LA OBRA MAGNA de Maimónides, *Guía de perplejos*, enseña a desconfiar de las palabras: no es posible una lectura exclusivamente literal de la Torá o Ley si todos pueden hacerla. Se necesitan muletas, el recurso a una interpretación, la clave escondida que ayude a sacar a la luz el verdadero sentido, el gusano de la razón en el corazón de la Ley.

Para respetar semejante principio hermenéutico, habría que comenzar por el mismo Maimónides. *¿Qué* era Maimónides, esto es, cómo hay que entender la palabra «Maimónides»? Parece que era un judío nacido en la Córdoba árabe del siglo XII, pronto obligado a huir de allí, para terminar aposentado en Egipto hasta su muerte. O lo que es igual: Maimónides es un sefardita de cultura árabe, que escribe mayormente en árabe (sólo la *Mishné Torá* o Segunda Ley fue escrita en hebreo). Pero no puede decirse propiamente de él que fuera un español; el que naciera en la Córdoba del Califato le da tanto derecho a ser considerado español como a Séneca o italiano a Parménides. Ya que si Maimónides hubiera de ser tenido por español, San Agustín sería un tunecino y Heráclito, un turco. Y Freud, checo y Günther Grass, polaco. No sólo porque el lugar de nacimiento no obliga a una nacionalidad, sino porque para 1135, como probara abundantemente Américo Castro, ni siquiera existía propiamente España en tanto nación. Existían Castilla, León, Navarra, Aragón y, por supuesto, Al Andalus, que es en donde nació Maimónides. Pero aún hay más: si a Maimónides se le toma por español sólo por ser sefardita se comete otro error. No es cierto que Sefarad designara únicamente España; Serfat es también Francia o, al menos el sur de Francia, y *sarfatí* es tanto como «francés» o judío de la Francia meridional. Como, por ejemplo, Samuel ben Tibbón, el primer traductor de Maimónides, del árabe al hebreo. Hay un curioso y antiguo testimonio español que así confirma este punto. Fernán Pérez de Guzmán (autor en el XV de unos «Loores de los claros varones de España») llega a llamar a Averroes, otro cordobés, que naciera dos años después de la muerte de Maimónides, nada menos que Avén Ruiz, en segunda y forzadísima españolización del nombre de Abdul Walid Muhammad Ibn Rushd. Pero, en cambio, a Maimónides lo designa como «Rabi Moysén, sabio egipciano».

La aclaratoria sólo está dirigida a quienes no tuvieran dudas sobre Maimónides y España.

Quienes las tienen son los perplejos. Que tal es el título de la obra. No hace mucho, se prefería llamarla *Guía de los descarriados*, que por bien que suene tiene el doble defecto de no ser correcto y de ser tan sólo un calco de la edición francesa de Salomón Munk, *Le Guide des égarés*, de mediados del XIX, reimpresa en 1970. También la edición italiana de Moroni insiste en lo del extravío: *Guida degli Smarriti*. Pues no: ni descarriados, ni *égarés*, ni *smarriti*. Es muy preferible traducir «*Al hairín*», o «*Nebujím*» por «perplejos», «indecisos», «con-

fundidos». No sólo porque así lo pidan los términos originales (árabe o hebreo), sino porque así se desprende de la misma intención del autor:

> El objetivo principal de este Tratado es la explicación de ciertos nombres o términos... persigue asimismo un segundo objetivo: explicar las alegorías ocultas... que el ignorante o irreflexivo toman en su sentido externo, sin percatarse del interno. No obstante, si el verdaderamente instruido las examina e interpreta en su aparente significación, también se sentirá sumido en honda perplejidad; pero una vez le hayamos desentrañado la alegoría o advertido se trata de una expresión parabólica, se verá aliviado y libre de tal perplejidad. Por eso titulé el Tratado *Dalalat al-hairin* (*Moré Nebujim*). (Se utiliza la traducción de D. Gonzalo Maeso, Madrid, 1984)

La verdad es que, para hacer honor al título y a la intención, la perplejidad comienza por el título mismo: *Dalalat* en árabe es femenino y equivale a 'dirección', 'orientación', '*la* guía', mientras que *Moré* en hebreo es masculino y se vierte por 'maestro', 'preceptor', 'instructor', '*el* guía'. De ahí que hayan abundado las dos traducciones: La Guía y El Guía (Menéndez y Pelayo, por ejemplo, sólo habla de El Guía). Ya que no es lo mismo dar una orientación que convertirse en guía personal. Quien no lo crea así que piense cómo se dice 'guía' (masculino) en alemán.

Por una vez, nuestra lengua ayuda: basta con poner 'Guía', sin artículo, para escapar astutamente a esa perplejidad inicial. Se deja 'Guía' y puede leerse de una u otra forma, sin pronunciarse por ninguna. No pronunciarse por una u otra lectura, quedarse en el medio, sin tomar partido, se decía en latín 'neutrum', ya que neutro es aquel que ni lo uno ni lo otro, que es lo que literalmente quiere decir 'neutro'. Y justamente esa fue la traducción latina: *Doctor neutrorum seu duborium*, la que tuviera ante sus ojos, a la hora de escribir su *Summa Theologica*, Tomás de Aquino. Quienes no se deciden por una u otra cosa son, entonces, los perplejos o neutrales.

Toda esta introducción, entre filológica y problemática, muy en el estilo del propio Maimónides, no deja de ser un recurso para practicar la cura en salud: toda duda, toda perplejidad arruina las creencias. Mejor evitarlas y atenerse a las sabias palabras de Maimónides:

> Ten cuenta que al comparar las dudas que arrastra consigo determinada opinión y su contraria, para decidir a favor de la que suscita menor número, no ha de considerarse su mayor cuantía, sino más bien la gravedad de su incongruencia. Una sola duda puede revestir mayor importancia que mil otras... No te dejes seducir; porque es posible que cualquier día alguien te induzca a error, suscitándote perplejidades... y te dejes engañar a la ligera, adoptando una opinión que mine los fundamentos de la religión... Sé siempre cauto en esta materia...

Es evidente que Maimónides, en su *Guía*, no se dirige a cualquiera: habla sólo con el creyente, el ya convencido. Por algo dice en la Introducción que allí se está dirigiendo al «hombre religioso en cuya alma está anclada la verdad de nuestra Ley como objeto de creencia», por más que «ha estudiado las ciencias filosóficas y conoce sus secretos y al cual la razón humana atrae y guía a sus

dominios, pero se encuentra desorientado... reducido a un estado de perplejidad y confusión: o adherirse a lo que aprendió conforme a su saber y entender y entonces se imaginaria haber traicionado a los fundamentos de su Ley, o bien atenerse a lo que captó sin dar entrada al raciocinio. En tal supuesto, habria renunciado a la razón...». No hay asi la menor duda de que, además de dialogar con otro andaluz como él, su querido discipulo y seguidor Yosef ben Yehuda ben Aknin, se está dirigiendo ante todo a los espiritus religiosos que aspiran a conciliar razón y fe. Poco o nada tienen que hacer ahi los filósofos y menos aún los que luego se considerarian prendidos del famoso *esprit de géométrie*. Pues, como ya previera Maimónides, a quien nada pareceria escapársele: «Has de saber que mientras sólo te ocupes de Ciencias Matemáticas y de Lógica, eres de los que dan vueltas en torno a la entrada».

Los dos extremos

Con lo dicho hay más que suficiente para entender cabalmente cuáles eran (y quizás para muchos séanlo aún) aquellos dos extremos entre los cuales se agitaban las perplejidades de los pobres indecisos o neutrales: de un lado, la fe y, de otro, la razón. Viejo tema medieval y aduana por la que tuvieron que pasar las tres terribles religiones monoteistas, o del Libro, a su contacto con la cultura antigua.

Primero los cristianos, luego los musulmanes y, por último, los judios se enfrentaron no sólo a una cultura muy diferente, sino a la necesidad política de luchar con ella. El mundo antiguo era sobre todo una civilización especulativa, plagada de filosofías más que de creencias. A los griegos (y en menor medida a sus herederos culturales, los romanos) les gustaba más explicar que creer. Mejor dicho: no podian creer sin explicar. No podian creer en Zeus (Júpiter) sin explicar la formación de los truenos y los rayos y otros fenómenos naturales; detrás de cada mito hay una explicación del mundo natural. Como las suyas eran religiones naturalistas, tenian que entenderlas como sucesivas explicaciones del mundo inmediato que les rodeaba y amenazaba: el poder del mar, la salida y ocaso del sol, el cambio de las estaciones, el nacer y el perecer. La religión hebrea, si es algo, es sobrenatural; es una religión indiferente a los fenómenos de la Naturaleza y si hace coincidir algunas de sus fiestas y ritos con cambios estacionales, débese más a tradiciones históricas (esto es, sucesos humanos) que a interés por explicar el mundo natural. Desde la unicidad de Yahvé hasta la idea de una creación a partir de la nada, todo en esa religión es sobrenatural, por no decir antinatural.

Por supuesto, lo mismo sucede con las dos subreligiones hebreas surgidas del tronco común, la secta cristiana y la islámica. Mientras estaban aislados, en el desierto, no habia problema teórico. Otra cosa fue cuando a través del empuje apostólico de la secta cristiana (y por un tiempo de los mismos judios) penetra-

ron en el Imperio: hubieron de enfrentarse al reto de una civilización racional, llena de abstrusas filosofías y poseída de un avanzado espíritu disquisitivo. A un romano inteligente y cultivado no se le podía vender ni la Torá ni el Evangelio sólo con ayuda de la circuncisión o del bautismo y media docena de tabúes. Había que ofrecerle algo más: había que tratar de convencerle, de usar la razón. Agréguese a ello que los mahometanos fueron los primeros en manejar, a través de los árabes, los textos griegos del Imperio bizantino y, en consecuencia, también los primeros en infestarse de toda suerte de filosofías. De ahí surge el gran conflicto medieval de la fe religiosa, por un lado, y la razón filosófica, por otro. En aquel entonces, razón y religiosidad andaban por distintos caminos. Pero como para querer dar la razón a quienes insisten en que la humanidad tiende al progreso, en los nuestros tal no sucede: la penúltima secta monoteísta, salida del tronco mesiánico, el marxismo, combina perfectamente creencia y racionalidad. No hay ningún marxista que no se sienta, a la vez, revolucionario (es decir, profético) y científico. Tal no era, ciertamente, la situación medieval.

El virus griego

Situación en la que Maimónides cuenta con claros antecedentes. Aquel Anselmo de Aosta (o de Canterbury) que acuñó para siempre la frase lapidaria que todo lo resume: *fides quaerens intellectum*. O aquella otra: *credo ut intelligam* (nunca lo contrario). Por supuesto, también se dieron los extremos. Los que sólo creían y los que a fuerza de entender habían dejado de creer, aunque en aquella época la incredulidad costara bastante. Para ambos casos, dos Pedros sirven de ejemplo. Petrus Damianus (o Pier Damiani, de Ravena), que llegó a arzobispo y a santo, pues nada ayuda más que el creer para ser bien considerado. Damiani era tan intransigente en la defensa del dogma y en el rechazo de toda veleidad filosófica que tenía al intelecto por obra del demonio para inducir al hombre en el feo pecado del orgullo con la intención de aproximarlo a Dios. Frente a tan santo varón, otro Pedro, Pedro Abelardo, el gran dialéctico, el profesor más admirado de La Sorbona, el mimado de los estudiantes, el amante de Heloísa, la hija del todopoderoso Rector, en fin, el varón bárbaramente emasculado y el autor de un tratado cuyo título también lo expresa todo: *Sic et Non*. De este modo, frente a los indecisos, la fórmula de Abelardo no puede ser más complaciente: todo tiene un sí y un no, y ver ambos lados de una cuestión forma parte del poder razonador del hombre. Abelardo es coetáneo de Maimónides; en cambio, el gran Averroes, que nace al poco de morir Rambam, termina por elevar a doctrina la tesis de Abelardo: es la llamada teoría de la doble verdad, una forma salomónica de no pronunciarse ante el problema, el conflicto de razón y fe. Hay una verdad válida en el campo religioso y otra, tan poderosa como aquélla, válida en el terreno filosófico. Fue menester que transcurrieran quinientos años para que otro judío, de no menor talla intelectual que Maimónides, aun-

que no tan reverenciado por su comunidad, Baruch Spinoza, volviera la página en favor de la razón:

> Entre la fe o teología y la filosofía no hay comercio ni afinidad algunas... Porque la filosofía no tiene por objeto sino la verdad, mientras que la fe no tiene en cuenta sino la obediencia y la piedad...
>
> (*Tratado Teológico-Político*)

Ciertamente, tal no es el caso de Maimónides, el gran conciliador. Como Tomás de Aquino, en el lado cristiano, o Alfarabí, en el musulmán, Maimónides trató de hermanar razón con fe; o expresado en términos un tanto cínicos, trató de ganar en los dos tableros: seguir creyendo, pero aportando un fundamento racional a la creencia. Sin embargo, todos, unos más otros menos, son filósofos, es decir, hombres ya infestados por el virus griego, con la destructora costumbre de pensar. Habían perdido su inocencia de los viejos tiempos del desierto, la Ley de los ritos. Ahora tienen que escribir libros para esclarecer y explicar su religiosidad. Y también para ayudar a los otros, a los perplejos.

La esposa infiel

¿Cómo se lleva a cabo esa ayuda, cómo se ejerce la tarea de conciliar razón y fe y probar así a los escépticos y a los integristas que también la Torá es un conjunto de verdades tan filosóficas y racionales como la *Metafísica* de Aristóteles?

En principio, mediante un método de lectura casi filológico: Maimónides se dedica a analizar ciertos términos clave (casi todos los relacionados con la divinidad) para encontrarles su verdadero significado. Ahora bien, sólo proceder así ya equivale a tomar partido por los recursos de la razón frente a la ciega tradición religiosa. Ya que si fuera a entender los textos sagrados literalmente, entonces Dios tendría cuerpo, figura, miraría, escucharía, se sentaría en un trono, ocuparía un lugar, bajaría y subiría y hasta en determinados pasajes sería una roca. La lectura directa presenta una visión material de la divinidad; Maimónides se va a encargar de quitar de la idea de Dios todo componente material, para lo cual no vacila en comenzar por atacar la idea misma de materia. Pero no lo hace con argumentos metafísicos, al modo como hubiera podido hacerlo Anaxágoras o el propio Aristóteles, sino que utiliza su método alegórico. Elige un pasaje de la Torá, del libro de los Proverbios (7, 6-21):

> Estaba yo un día en mi casa a la ventana, mirando a través de las celosías, y vi entre los simples un joven, entre los mancebos un falto de juicio que pasaba por la calle junto a la esquina e iba camino de su casa. Era al atardecer, cuando ya oscurecía, al hacerse de noche, en la tiniebla. Y he aquí que le sale al encuentro una mujer con atavío de ramera y astuto corazón. Era parlanchina y procaz... Agarróle... Tenía que ofrecer un sacrificio... por eso te he salido al encuentro... He ataviado con tapices... he perfumado mi cámara... Ven, embriaguémonos de amores, pues mi marido no está en casa... Con la suavidad de sus palabras le rindió y con sus halagos le sedujo.

Pues bien: esta vulgar historia de un encuentro furtivo, en ese atardecer que apunta hacia las pecadoras sombras de la noche, descrita por un sagacísimo *voyeur*, capaz no sólo de fisgar la vida ajena, sino de escudriñar en el corazón de sus semejantes, atisbando apenas desde la penumbra de una ventana, se convierte para Maimónides nada menos que en la condenación metafísica de la materia. Maimónides no la lee ni la entiende como una banal historia de seducción amorosa, con posibles, si acaso, implicaciones moralizantes, sino que, muy medievalmente, muy simbólicamente, propone que se la lea como una alegoría. El texto quiere decir mucho más de lo que literalmente dice. Para lograrlo, procede a comparar la materia con una esposa infiel y llegar así a una conclusión:

> Todos los obstáculos que se oponen al logro de la perfección final por el hombre, toda tacha y rebeldía que le afecta provienen exclusivamente de la materia, como expondremos en el presente Tratado.

De modo que la materia es mala porque recuerda metafóricamente al sexo prohibido. Es una manera retorcida de ver el mundo y, además, de leer, mediante la ayuda de símbolos, una determinada descripción del mundo. Se comprenderá que, para quien así proceda y piense, Dios no puede poseer ni un adarme de materia: de ahí todos los esfuerzos hermenéuticos de Maimónides por irlo purificando de cualquier interpretación corpórea. Para eso precisamente sirve el método de lectura alegórica que ha elegido y trata de imponer a todo frecuentador de la Torá.

Repítese que «en principio» tal es el método seguido por Maimónides: el recurso a la interpretación traspuesta: lo que dice tal texto no es propiamente eso, sino algo que está escondido. Tal procedimiento simbolista, que impregnó toda la cultura medieval, forma parte de una gran tendencia de la religión hebrea: la tendencia a descifrar lo oculto, a leer entre líneas, a atribuir doble sentido, a proponer una clave que abra el significado último de un texto. Piénsese sólo en la Cábala. Es una tendencia que llega muy lejos. Fue Hannah Arendt quien viene a encontrar también esa tendencia en Marx: como buen judío interpretativo y cabalista, a lo Maimónides, descifra Marx el tejido inmediato de las relaciones sociales para apoderarse de la clave económica escondida que todo lo sustenta.

Durante buena parte de su Tratado, así obra Maimónides: recurriendo a alegorías en su interpretación de ciertos pasajes de la Ley. Pero no siempre. Las cosas serían muy sencillas si todo el libro presentara el mismo método: lectura alegórica que va abriendo a los iniciados el camino de otra lectura más profunda, la sola verdadera. Lo complicado con Maimónides es que maneja dos recursos o, lo que es su equivalente, que practica una contabilidad de partida doble, como bien observara, hace cincuenta años, Gaos (*La filosofía de Maimónides*, de 1935, reeditado en México, 1940).

Unas veces, las más, recurre a la alegoría, que traspasa a otro nivel lo que se da en primera lectura. Pero hay al menos una vez en que la alegoría no funciona o no le conviene a Maimónides que funcione. Cuando se trata de inter-

pretar la historia de la creación del mundo; también ahí podría haber acudido al mismo método y haber dicho que eso de que Dios creó el mundo a partir de la nada era una metáfora que en realidad quería decir otra cosa. Sobre todo, teniendo en cuenta que ese concepto de una *creatio ex nihilo* es justamente algo que jamás entendió la mente racional antigua.

Para los filósofos griegos, el mundo es eterno, haya sido o no creado; aun para Platón, que es un creacionista, que habla de un dios creador (el demiurgo) y que explica y detalla las fases de esa creación, el punto de partida es algo eterno: aquella mala mujer de Maimónides, es decir, la materia, y luego las Ideas que sirven para organizar y dar forma a la materia. Pero no se concebía una creación a partir de nada. Ahí es donde se produjo el choque más directo entre religión mosaica y filosofía griega. Tan fuerte que Averroes, por ejemplo, cedió ante la razón y proclamó la eternidad del mundo. No así Maimónides ni Tomás de Aquino: defendieron a toda costa el extraño misterio de la creación desde la nada. A toda costa. Lo que le costó a Maimónides fue desviarse de su método interpretativo favorito: el cabalístico o alegórico, y aceptar, al menos por una vez, el viejo método literal, directo, sin rodeos, de aquellos caraítas apegados a la letra de la Torá. De tal manera que el mismo texto, la sagrada Ley, unas veces habla en metáforas y rodeos (cuando se refiere a Dios y al hombre) y ahí está Maimónides para traducir esas metáforas y explicar esos rodeos. Pero otras veces, siempre la misma Torá, habla directa y literalmente, cuando hace mención a la creación del mundo. Es como si hubiera dos Torá: la alegórica o cabalística y la literal, que no necesita descifradores ni intermediarios para su comprensión. De este modo quien comenzara por proponerse guiar a los perplejos, introduce una nueva nota de perplejidad: ¿cómo es posible que unas veces tenga que leer entre líneas y otras no? Pero eso no es todo: hay más perplejidades en el Tratado del gran confutador de ellas.

Dos lecturas

Antes de destacarlas, convendría darse cuenta de por qué procede así Maimónides. De alguna forma está obligado a introducir ese doble lenguaje o, mejor dicho, esa doble lectura de un mismo lenguaje.

Supóngase que, para simplificar la cuestión, hubiera propuesto un único método de intepretación de la Torá: la lectura simple y literal. Lo que allí se dice debe entenderse tal cual, al pie de la letra. Entonces Dios poco menos que se convertiría en humano: un ser con cuerpo, voz, mirada, manos y hasta pasiones. No se trata únicamente de que la religiosidad hebrea tienda a la abstracción de la divinidad, sino que, de haber humanizado a Dios, apenas si se le habría distinguido de cualquiera de los humanísimos dioses paganos. En conclusión: se ve obligado a rechazar la interpretación literal. Pero entonces, si da en lo opuesto, y propone para todo texto sagrado la lectura indirecta, alegórica, traspuesta, desaparece la creación. Si hay que entender por creación del mundo una metá-

fora inteligente, apenas un bello relato, una suerte de mito, como un cuento que se contara a los niños, no sólo Dios queda mal parado, allá en su magnífica soledad, sino que desaparece el nexo fundamental que entre El y el hombre introduce y acepta la religión hebrea: la creación. Por eso tiene que optar Maimónides por la solución dual, intermedia: lectura por alegorías, salvo en el caso especialísimo de la creación del hombre y el mundo. ¿Es realmente una solución?
Desde el punto de vista de la fe, ciertamente: se sigue manteniendo intacto el esquema de un Dios inescrutable y a la vez creador. Desde el punto de vista de la razón, comienzan las dudas. Y dudas acarrean perplejidades. Otra vez el extravío del que se partiera pretendiendo eliminarlo.

Las dudas, las perplejidades acaecen nada menos que en todo lo que tiene que ver con la divinidad misma. Recuérdese que Maimónides se niega a entender literalmente las caracterizaciones corporales que en la Torá se hacen de Dios. En cualquier caso, trátase de simples recursos literarios, formas muy indirectas de hacer inteligible a los humanos la noción de Dios. De acuerdo, pero, entonces, ¿cómo interpreta Maimónides a Dios? En lugar de un dios corpóreo, ¿qué es lo que propone Maimónides? Cuidado: no es que se trate de un aporte personal, de un esfuerzo de lectura que, por su cuenta y riesgo, hace Maimónides, un descifrador más de las Escrituras. Nada de eso. Trátase de la única interpretación posible, ya que, insistirá Maimónides, «por la razón discierne el hombre lo verdadero y lo falso». Lo que Maimónides propone es *la verdad* acerca de Dios. Por si quedaran dudas: «El objetivo de todo hombre inteligente ha de ser rechazar la idea de corporificación de Dios y considerar todas esas percepciones como intelectivas y no sensoriales».

El problema surge cuando se comprueba que siempre es mucho más fácil hablar de lo sensorial que de lo intelectivo. Por algo, como bien se dice y recuerda mejor Maimónides, «la Escritura se acomoda al lenguaje humano». De lo que ahora se trata es de hacerlo al revés: de que el lenguaje humano se acomode a la idea de la divinidad.

Para lograrlo, propone Maimónides un recurso que ya era conocido y harto utilizado por los Padres de la Iglesia que, antes que él, se habían tropezado con la misma dificultad: hablar de Dios sin acudir a términos de comparación humana. Es un recurso que tiene nombre, lo que indica hasta qué punto se había convertido en toda una técnica. Es la llamada *via remotionis* o método de la negación. En lugar de decir qué es Dios, se dice lo que no es Dios. Un espléndido triunfo del poder de la negación, poder demoníaco («*Ich bin der Geist der stets verneint...*», le hace decir Goethe a Mefistófeles), sobre la positividad del Señor. O, como lo expresa Maimónides, a Dios no le convienen atributos positivos, sino únicamente negativos. No se puede ni debe decir qué es, ya que «la descripción de Dios por medio de negaciones es la única verdadera». De este modo, Maimónides tampoco tiene empacho alguno en asegurar que «Dios es indefinible». Y así es: cualquier definición adoptaría la forma 'Dios es *X*, *Y*, *Z*', en cuyo caso se estaría incurriendo en el error de predicar positivamente algo de El.

Otra consecuencia de semejante Dios, tan indirecta y negativamente caracterizado, es que queda tan absolutamente alejado y separado de las criaturas, que de hecho no hay entre ambos relación alguna: «es imposible una correlación entre El y ninguna de sus criaturas... No hay por tanto ninguna relación en absoluto entre El y cualquiera de sus criaturas», insitirá Maimónides una y otra vez. Así comienza a dibujarse, siempre negativamente, la idea de un Dios señero, aislado totalmente, sin el más mínimo contacto con el mundo, envuelto en su misteriosa unidad, que es la sola predicación positiva que Maimónides no se atreve a negarle.

Semejante recurso de *via remotionis* o predicar negativamente o considerar que lo que no es vale más que lo que es, no pasa de ser una elemental falacia, como ya ha notado Borges. Es cierto que ser algo equivale inexorablemente a no ser todo lo demás: lección vieja desde el platónico *Sofista*. O en el lenguaje mismo de Platón: «el ser está rodeado de infinito no-ser». Si soy hombre, no soy árbol ni piedra ni número. O en el lenguaje de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Es una verdad tan palmaria como vacía. El error está en imaginar (ésta sería la falacia) que puesto que ser algo limita, entonces no ser algo debe resultar mejor, más valioso. Cuando menos, hay ahí una tremenda confusión (otra perplejidad) entre ser actual o ser realmente y ser potencialmente.

El nombre terrible

Llega a decir Maimónides que Dios sólo tiene esencia, pero que no se permite hablar de El (decir «lo que es») ni menos aun conocerle: «nada hay de común entre su conocimiento y el nuestro, como tampoco entre su esencia y la nuestra». Apenas si disponemos de un débil índice para acercarnos a El, y aun así, sin llegar a poder pronunciarlo libremente: es el nombre de Dios, el famoso y escondido *tetragrámmaton* o *sem ha-meforás*, formado por las cuatro letras 'Yod', 'He', 'Waw', 'He': YHVH, Yahvé, Jehová, ese nombre glorioso y secreto y exclusivo que sólo se profiere en el Santuario y por los sacerdotes consagrados al Señor, en la bendición sacerdotal, y por el Sumo Sacerdote en el día del ayuno. Pero resulta que esa palabra (en realidad, esas cuatro letras) apenas si sirve para expresar una idea. Como apunta Maimónides, «tal vez indique la idea de una existencia necesaria», pues «designa la esencia misma de Dios, algo que le es absolutamente exclusivo y privativo». Es decir, el único nombre plenamente propio que existe. Todo el gran esfuerzo interpretativo de Maimónides (nada menos que trece capítulos de la Primera Parte: del 50 al 63), esto es, todo el recurso alegórico, de lectura forzada, indirecta, entre líneas, está dirigido a separar al máximo a Dios de todo lo demás. Dios queda tan arriba que es algo así como una pura existencia de la que nada puede decirse (carece de esencia en el sentido técnico habitual del término) o es, si acaso, una forma de ser tan especialísima y peculiar que sólo un nombre propio, terrible, simbólico y misterioso, le conviene. Dios resulta, en definitiva, impredicable e impronunciable.

Tampoco esto es novedad alguna en el terreno filosófico. Por lo menos dieciséis siglos antes, Platón había hecho asimismo el esfuerzo de colocar la Idea de Bien tan por encima de todas las otras que había llegado a decir de aquélla que quedaba «más allá de la esencia». Es decir, que era prácticamente inefable y, desde luego, incognoscible por vía racional. Como el Dios absolutamente metafísico de Maimónides.

Ahora bien, ¿qué significa realmente eso de que de Dios no puede decirse nada, que la peculiar y extrañísima forma de ser de Dios no admite predicación positiva alguna?

Se observará que desde un punto de vista lógico, esto es, racional, se trata de un perfecto contrasentido. Ya que si Dios es aquel ser que tiene el atributo (positivo) de no tener (o aceptar) ningún atributo negativo, de hecho ya se está predicando algo de Dios: se está predicando la impredicabilidad. O lo que es igual: 'Dios no es predicable' es equivalente de la expresión 'Dios es no predicable', la cual ya es una predicación. No parece haberse ganado mucho con el rodeo de la negatividad. Y esto no son sutilezas lógicas de entonces o de ahora, pues es el propio Maimónides quien termina por caer en su propia trampa y decir: «Proclamamos que El tiene poder, sabiduría y voluntad...», esto es, predica atributos positivos después de haber dedicado página tras página a exaltar las virtudes del método de predicación negativa. Pero aún hay más dificultades.

Si de Dios sólo se puede decir lo que no es, es como si se aceptara que a Dios le falta realidad, que Dios no es plenamente, lo cual obviamente lleva a un absurdo mayor que el anterior: a fuerza de exaltarlo en su aislamiento de secrecia e inefabilidad, pierde la propiedad fundamental de ser o existir. Filosóficamente hablando, se le convierte Dios a Maimónides en una sombra lógica, en una no definición, en una cualidad evanescente, en una huella imperceptible. A fuerza de hacerlo supraexistente, se le convierte en inexistente. Termina, en resumen, en una doble contradicción: 1) Dios es (X) porque no es (X); 2) Dios no es (existe) precisamente porque es (demasiado y aparte).

No está mal para quien se propuso guiar a los perplejos.

Un simple sofista

La verdad histórica de todo ello es un tanto triste. Hay que reconocer el esfuerzo heroico, casi desesperado, que hicieron todos esos teólogos, todos esos creyentes monoteístas (da igual que sean Padres de la Iglesia, mutacálimes islámicos o el propio Moisés ben Maimón) por formular en lenguaje racional y filosófico (esencia, existencia, *quidditas* y otras sutilezas griegas) el núcleo de su creencia: ese único y altísimo Ser al que llaman Dios o con letras o con lo que quieran designarlo. El esfuerzo fue notable y digno de mejores resultados. Porque hay que reconocer que tuvieron mucha suerte (tal es la irónica lección histórica) al no tropezarse con un simple sofista ateniense, no un Platón, un Aristóteles o un Epicuro, sino un simple y vulgar sofista, como los que andaban en el cortejo

de Protágoras, como, por ejemplo, Dionisodoro. Ya que los hubiera destrozado, intelectualmente hablando, en menos que canta el gallo de Esculapio. Su capacidad argumentativa, forzoso es reconocerlo, deja mucho que desear. Un solo ejemplo para probar que no se trata de una acusación sin fundamento.

Maimónides, en cierto momento de su exaltación metafísica de Dios (capítulo 60 del angustioso final de esa Primera Parte destinada a enaltecerlo al máximo), para probar que la existencia de Dios no sufre atributo o predicación algunos, declara: «Suponte que un individuo conoce perfectamente la existencia de un barco, pero sin saber a qué cosa se aplica ese apelativo, si es una sustancia o un accidente».

Pues bien, a cualquier razonador medianamente preparado, griego o no griego, le bastaría con hacerle observar, con el debido respeto, al sabio Maimónides, que una de dos: o lo «conoce perfectamente», en cuyo caso debe saber que, además de existir, tiene otras propiedades, o si sólo sabe que existe, pero ni siquiera conoce qué designa, difícilmente ese conocimiento puede ser etiquetado de «perfecto». O conocimiento perfecto, que incluye todo: los atributos y notas esenciales positivas que Maimónides se empeña en negarle a Dios, o simple intuición por vía cordial, como la que del Señor tuviera Moisés. O conocimiento (pleno, racional, discursivo) o creencia (ciega, emotiva, irrazonada), propia de «niños, mujeres, obtusos y carentes de disposición natural», como en algún lugar de su obra (capítulo 35 de la Primera Parte) dice Maimónides.

La creación del mundo

Pero no sólo acerca de Dios queda Maimónides envuelto en dificultades filosóficas por su afán de conciliar razón y fe. También respecto del otro gran dogma, la creación del mundo, se verá arrastrado a otro torbellino de contradicciones.

Para salvar y mantener ese dogma, introduce Maimónides la excepción hermenéutica: toda su lectura de la Torá es alegórica, pero en la parte relativa a la creación del mundo tiene que ser necesariamente literal. Cuando se lee que el mundo fue creado por Dios hay que entenderlo al pie de la letra. Pero aún queda por explicar *cómo* fue creado por Dios. No el detalle, también literalmente relatado, de los seis días y el descanso, y la separación de cielo y tierra y todo lo demás, sino cómo fue posible que ese Dios, tan abstracto, tan alejado, tan incorpóreo, pudiera crear este mundo tan material y tan lleno de toda clase de cuerpos y decadencias. Ahí es donde Maimónides vuelve a abandonar su principio operativo, es decir, en donde vuelve a traicionar sus propias reglas del juego. Resulta que la creación del mundo ha de ser entendida literalmente. Pero la forma como Dios creó al mundo, esto es, no el hecho terminado de la creación, sino el proceso mismo de tal creación, es explicado por Maimónides metafóricamente. Una vez más, introduce una excepción (explicar por metáfora) dentro de lo que ya de suyo era una excepción (atenerse al texto literal) a la regla general: acudir a las alegorías. Con lo que se cierra el círculo.

No podría ser de otro modo si se quería establecer alguna relación, así fuera remotísima, con el auxilio de una vaga imagen poética, entre el Dios abstracto, alejado e indefinible y el mundo material por El creado:

> Demostrada su incorporeidad y que el mundo es obra suya y que El es su causa eficiente, se ha afirmado que el mundo proviene de una emanación del Creador, que la totalidad de estos actos es obra de un ser incorpóreo, y a tal operación se da el nombre de emanación, por analogía con el hontanar de agua que fluye en todas las direcciones. En efecto, no hay metáfora más apropiada que esta expresión, 'emanación', pues significa la acción del ser separado.

Así, la creación en tanto efecto divino sólo puede entenderse metafóricamente. No es una metáfora el hecho de que el mundo haya sido creado (eso es una declaración directa, factual, descriptiva), pero sí lo es cómo ha sido posible que lo incorpóreo cree lo corpóreo: mediante la metáfora de la fuente que mana.

De tal manera manéjanse otra vez dos lenguajes para entender no sólo la Torá, sino un punto aislado de la Torá: alegórico, una vez, y literal, otra, y por si fuera poco, ahora, dentro de lo literal, aplicado por vía de excepción a la creación, también se registraron dos pesos y dos medidas. Dos formas de entender la creación.

Cuanto más se trata de explicar, más se complica y, en consecuencia, más perplejidad se crea. El uso de la razón lleva a semejantes confusiones. Es obvio que no resulta fácil ganar en los dos tableros. Tal es el drama de las religiones monoteístas atraídas por el brillo de la inteligencia pagana.

Se reconoce, sin duda alguna, el tremendo esfuerzo realizado por racionalizar el dogma, pero al mismo tiempo es menester dejar constancia del fracaso o, cuando menos, del pobre y contradictorio resultado alcanzado. Y que conste que esto es válido tanto para Maimónides, como representante del dogma hebreo, cuanto para los doctores de la Iglesia o los teólogos musulmanes. Con dos diferencias.

Los musulmanes, modelo Averroes, no le tuvieron miedo al peligro del racionalismo extremo: es más, puede decirse que cayeron plenamente en él. En Averroes hay más de Aristóteles que del Corán. En cuanto a los cristianos, aun llegaron más lejos: terminaron por exaltar teóricamente el ateísmo. Porque si un Guillermo de Occam, ya en el siglo XIV (para no mencionar a Roscelino de Compiègne), se pronuncia por el nominalismo más radical y en contra de atribuir realidad alguna a los conceptos universales, Dios, concepto universal sumo, pasa a ser un mero nombre, una voz vacía de significado o, si acaso, con un significado simplemente emocional, difícilmente objetivo. Esos son los peligros de ejercer la razón y, sobre todo, de ejercerla a través de la imitación de los filósofos antiguos. Por algo advierte el Evangelio: «El que ama el peligro, en él perece». Ya mucho antes, en el Eclesiastés, podía leerse: «No quieras ser demasiado sabio, ¿para qué quieres destruirte?».

Por todo lo cual, empiézase a sospechar que eso de «racionalismo», en el caso de Maimónides, no deja de ser un término un tanto equívoco. Es un racionalismo, cuando menos, limitado: no todo puede ser sometido al poder disolvente de la razón. O como lo expresa Maimónides: «solamente debe emplearse la inteligencia en lo asequible al hombre, pues tocante a materias que rebasan la perceptibilidad humana... es arriesgado abordarlas». O, en otro lugar, pero siempre con sus palabras: «el hombre no debe lanzarse precipitadamente a la especulación de viciosas fantasías... sino más bien persistir y reverenciar la gloria de su Creador». Consejo tan piadoso y prudente cuan poco racionalista. Pudiera parafrasearse, sin temor al anacronismo, el título kantiano: para Maimónides será siempre 'la razón en los límites de la religión'.

En todo caso, el que Maimónides ponga en práctica no deja de ser un racionalismo frustrante: es como prepararse intensa y largamente para algo y, llegado el momento del disfrute, quedarse con el vacío de la más total de las insatisfacciones. Atiéndase de nuevo a Maimónides:

> Lo más admisible respecto a Dios es lo proclamado por el Salmista: «Para Ti el silencio es la alabanza» (Salmo 65,7), expresión la más elocuente sobre esta materia, pues todo cuanto digamos para magnificarle y ensalzarle resultará como una ofensa con respecto a El y en ello sorprenderemos una cierta imperfección. En consecuencia, lo más acertado es el silencio, como recomendaron los perfectos al decir: «Meditad en vuestros corazones, en vuestros lechos guardad silencio» (Salmo 4,5).

Magnífica conclusión. Quizá sólo tiene el pequeño defecto de que se podía haber comenzado por ahí. Porque para meditar en el corazón y guardar silencio en el lecho del amor divino, no parece que sea necesario escribir una larga *Guía de perplejos*.

EL SUICIDIO DE LA RAZÓN

Semejante conclusión, no demasiado fortalecedora del gran Tratado de Maimónides, apunta sin embargo a toda la fuerza paradójica de la obra: un esfuerzo ingente para llegar a exaltar la inefabilidad e incognoscibilidad de Dios. Algo así como el ejercicio suicida de la razón que, desarrollada al máximo, sólo sirviera para probar sus límites y hasta su misma impotencia. Más allá de la razón, más allá del conocimiento, y por supuesto, más allá del lenguaje, está el misterio inasible de la divinidad.

Pero que la razón se ponga límites a sí misma y que el filósofo termine por proclamar la destrucción de la razón sólo confirma que quien así procede es un filósofo más. De siempre la característica del razonamiento metafísico ha sido la autodestrucción y la prueba paradójica de sus propios límites. Así como antes se comparara a Maimónides con Platón, desde el momento en que ambos

postulan una extraña entidad situada «más allá de la esencia», ahora puede confrontársele, con la indebida irreverencia, con Sartre y con Wittgenstein. El primero de los nombrados escribe un voluminoso tratado (*Crítica de la razón dialéctica*) para probar que la razón analítica no sirve. Y lo hace ejerciendo a plenitud la razón analítica, por lo demás, la única de que dispone el ser humano. El segundo, otro judío, el austríaco Wittgenstein, por fortuna no escribía tanto. Pero en su famoso *Tractatus*, no por breve fácil, termina por declarar: «quien me haya entendido verá que he dicho cosas sin sentido y terminará por arrojar la escalera después de haber subido por ella». Para, a continuación, rematar con otra apología cuasi bíblica del silencio: «De lo que no se puede hablar, se debe callar».

Estas comparaciones no sirven únicamente para probar lo que prueba no precisa: la densidad metafísica de Maimónides, sino esencialmente para salir al paso a cierta bobalicona admiración del racionalismo que tan generosamente suele atribuírsele.

De siempre, uno de los peligros que acechan a la religiosidad hebrea es su tendencia a una excesiva y anacrónica racionalización de todos sus actos y creencias. Si se circuncida a los varones es porque eso es más higiénico y contribuye a evitar el cáncer de cuello; si no se comen ciertos alimentos es porque se ha probado su poder cancerígeno. Eso no pasa de ser vulgar anacronismo racionalizador. Que ha culminado en un libro, editado en 1985, titulado *Exodus and Revolution*, de un tal Michael Walzer, en el que se pretende probar que lo ocurrido en Egipto y en el Sinaí, camino de la Tierra Prometida, bajo la guía de Moisés, fue apenas un modelo de manejo de masas, a fin de movilizar políticamente a los hombres en determinadas empresas revolucionarias.

Un poco más de seriedad histórica. Los creadores de una religión no eran ni pediatras ni dietistas ni agitadores sociales. Ni siquiera filósofos. Maimónides sí lo era. Ese es su drama intelectual. De ahí, su racionalismo intermedio, mediatizado, diluido, paradójico y aun contradictorio. Porque tiene que nadar (en el peligroso mar de la razón) y guardar la ropa (de sus ciegas y tradicionales creencias). El que ni se ahogara ni perdiera la vestimenta de su religión prueba que no lo hizo tan mal o que era capaz, como se dice, de nadar entre dos aguas: fe y razón.

Una parábola

A quienes les resultare inaceptable tamaña interpretación de *Guía de perplejos* (o al menos harto criticable) siempre se les podrá recomendar la lectura de uno de los ultimísimos capítulos de la obra. Trátase del 51 de la Tercera Parte. Allí Maimónides, a guisa de poética y a la vez condenatoria conclusión, ofrece una parábola, viejo recurso literario de todas las religiones orientales:

> Hallábase el rey en su palacio y sus súbditos, unos en la ciudad, y otros, fuera de ella. De los que estaban en la ciudad, unos volvían la espalda

a la mansión regia, circulando de un sitio para otro; los otros se volvían hacia la morada del monarca y marchaban hacia ella, con intención de penetrar y presentarse ante él, pero sin percatarse hasta entonces del muro del palacio. De entre esos que acudían, unos, llegados hasta el alcázar, daban vueltas en busca de la entrada; otros, ya dentro, se paseaban por los vestíbulos, y algunos, en fin, habían conseguido introducirse en el patio interior del palacio, hasta llegar al lugar en donde se encontraba el rey, es decir, la mansión misma de éste. Los cuales, sin embargo, aun llegados hasta allí, no podían ni ver ni hablar al soberano, viéndose precisados todavía a efectuar otras gestiones indispensables, y sólo entonces lograban comparecer delante de Su Majestad, verle a distancia o de cerca, oír su palabra o hablarle. Paso ahora a explicarte esta parábola que se me ha ocurrido.

Aquellos que se hallaban fuera de la ciudad son los que no tienen ninguna creencia religiosa, ni especulativa ni tradicional... Esos deben ser considerados como animales irracionales; no los sitúo en la categoría de hombres, dado que ocupan entre los seres rango inferior al del hombre, aunque superior al del mono...

Los que estaban en la ciudad y volvían la espalda a la mansión del soberano son aquellos que tienen una opinión y piensan, pero han concebido ideas contrarias a la verdad, ya sea como consecuencia de algún grave error que les ha sobrevenido en su especulación, ya por haber seguido a los incursos en él. Esos, como resultado de sus opiniones, según van andando, se alejan cada vez más de la morada regia; son peores que los primeros y hay momentos en que hasta se impone la necesidad de darles muerte y borrar las huellas de sus opiniones, para evitar extravíen a los demás...

Y sigue Maimónides explicando paciente y didácticamente su transparente parábola.

Con lo dicho hay suficiente para tener donde elegir a la hora de juzgar a todos los espíritus críticos y racionalistas: o simples animales o condenables a muerte. Forma socorrida, aunque nada original, de conservar la fe religiosa.

ORTEGA INVERTEBRADO

All great truths begin as blasphemies.
SHAW

Pensar, quiérase o no, es exagerar. Quien prefiera no exagerar tiene que callarse; más aún: tiene que paralizar su intelecto y ver la manera de idiotizarse.
ORTEGA Y GASSET

EN EL MUNDO HISPANICO existe un verdadero culto a Ortega. En España, se comprende: los herederos de Ortega y Gasset son poderosos e influyentes: desde fundaciones hasta editoriales y revistas. Aparte de tales razones materiales, la *intelligentsia* española ha tomado a Ortega, en el peor de los casos, como el último de los espíritus liberales. Lo respetan a distancia, aun ignorándolo. La verdad es que son más leídos los propios jóvenes: Savater, Rubert de Ventós, Sádaba, Paramio, Subirats, o los no tan jóvenes: Sotelo, Lledó, Triana, Muguerza, y de los viejos, sólo uno guarda la incómoda posición de «maestro» de las últimas generaciones: Aranguren, fallecido Tierno Galván. De modo que Ortega queda entre brumas, formando parte de aquella vergonzosa guerra, cada vez más lejana y absurda, de la que es mejor apartar el pensamiento siempre que se pueda.

En Hispanoamérica, Ortega aún conserva cierto encanto. Se sigue diciendo que sabía escribir, que era buen periodista y que sirvió de enlace con la cultura europea; en unos países más que en otros (en Argentina más que en México; Venezuela, equidistante), Ortega existe envuelto en naftalina: cada tanto, con motivo de cualquier efeméride, se le saca del viejo baúl, se le desempolva y, como antaño la momia de Spencer en los salones de la *Royal Society*, preside el fantasmagórico desfile de recuerdos comunes. La verdad es que, a un lado y otro del mar Océano, la vigencia de Ortega es mínima: queda reducida al loable esfuerzo de sus bien organizados cultores. El día que flaqueen, Ortega será un nombre, uno más, en la apolillada lista: Ganivet, Maeztu, Pérez de Ayala, Madariaga, Castro. Por supuesto, se le seguirá estudiando en las universidades norteamericanas, que para eso han comprado sus archivos. Pero en las universidades norteamericanas se estudia todo: por estudiar, estudian a Emerson, que ya es decir. Mientras llega el día de la beatificación universitaria, los esforzados sostenedores del culto a Ortega continuarán imponiendo su imagen al amparo de revistas, fundaciones y centenarios.

Pero resulta que eso de celebrar centenarios no le hacía mucha gracia a Ortega. Hace más de cincuenta años, con motivo de la muerte de Goethe, confesó «que no estaba para centenarios». Bien es verdad que se apresuró a aclarar que en realidad era el mundo el que no estaba para centenarios. Pero si esto era razonablemente válido en 1932, es de temer que lo siga siendo en nuestros días.

Si a ver vamos, el mundo nunca está para centenarios, y no estará de más recordar piadosamente que el de Ortega no es precisamente el de Goethe.

El mal gusto de compararlos viene a cuento porque no parece que al celebrar el centenario de Goethe haya que insistir en su condición de alemán o que, al conmemorar las fechas liminares de, por ejemplo, Stuart Mill, sea obligado tomar en cuenta que se habla de un inglés. En cambio, ¿por qué cada vez que se menciona a Ortega hay que referirse a la evidencia de su españolidad? ¿No es acaso ésa una manera de disminuir a alguien mediante el recurso administrativo a la cédula de identidad? ¿Le hubiera gustado a Ortega, tan europeizante como dicen que era, eso de que se le fichara por encima de todo como español? Y si se sigue en el empeño de destacar su españolismo, ¿qué se tendría entonces que hacer con Unamuno? Esta manía de ver españolidad por todas partes va a desembocar un día de éstos en una academia de baile flamenco, con Ortega de cantaor, Eugenio D'Ors a la guitarra y a lo mejor el propio Don Miguel batiendo palmas. ¿En qué quedamos? ¿Se limitó Ortega a ser otro «españolito que viene al mundo» o trató, como tanto se proclama, de ser más europeo que sus coetáneos?

En torno a Ortega suele haber un exceso de apasionamiento y, en ocasiones, de argumentación falaz. A favor de Ortega se dice que tuvo mucho éxito. Pero ¿desde cuándo mide el éxito la calidad? Hay unas terribles palabras del propio Ortega que alertan contra los escritores en boga:

> En un país donde la masa es incapaz de humildad, entusiasmo y adoración a lo superior, se dan todas las posibilidades para que los únicos escritores influyentes sean los más vulgares; es decir, los más fácilmente asimilables; es decir, los más rematadamente imbéciles.

De Ortega suelen destacarse asimismo sus afanes divulgativos (fundación de periódicos y revistas, traducciones, editoriales, viajes). Para influir y hasta para educar, no es necesario convertirse en promotor cultural, aun de la calidad de Ortega. Croce desde la cátedra y Gramsci desde una celda han marcado varias generaciones italianas. Gallimard, en Francia, ha sido un excelente difusor cultural, pero es de pensar que jamás se le pondrá al nivel de Sartre.

A la hora de registrar las buenas intenciones de Ortega, la gran mayoría insiste en aquello de la tarea de europeización que llevara a cabo y no sólo en España. ¿Fue realmente europeización? Porque a la distancia y en el balance, sacando las cuentas, a lo que suena es a «germanización» de la cultura hispánica. Ortega, tan despierto, tan alerta a su entorno europeo, apenas si se enteró, por ejemplo, del Círculo de Viena, del fenómeno Wittgenstein (y eso que ambos eran productos culturales de lengua alemana) o de la revolución científica y filosófica que significó Bertrand Russell, al que hay que reconocer que le dedicó un comentario, un solo comentario, muy injusto y adverso por lo demás, acerca de su libro *El problema de China*. Es como si Ortega sólo fuera recordado por su *Teoría de Andalucía*.

De los argumentos marginales con que sus defensores insisten en vender la buena imagen de Ortega, el del estilo es quizás a la vez el más frecuente y el

menos adecuado. Tan alabado por algunos en su día, hoy suena a retórica y a prosa de maestro, arrastradamente didáctica, reiterativa. Ortega adoptaba casi siempre el tono coloquial directo, dirigiéndose al imaginario lector, con el que dialogaba continuamente, al modo de las catequesis jesuitas o de lo que luego popularizaría el muy pedestre Escrivá de Balaguer. Lo del «amable lector» no se le cae de la pluma, así como preguntas van y vienen, la mayoría dedicadas a preparar la muy esperada respuesta que se da a sí mismo. Era inevitable que en semejante tesitura incurriera en ripiosas exclamaciones, del tipo de «con la metafísica hemos topado, *Mon Dieu*!». Y en tanto diálogo sostenido, Ortega da por supuesta una continuidad perenne en su relación con el lector: «hablábamos», «decíamos», «me propuse en otra ocasión» y otras similares que tienden a mantener la ilusión de la comunicación directa y sostenida. La consecuencia menos deseable es que su estilo lo lleva por fuera, se nota, se ve el hilo con que cose; a lo mejor es un defecto literario que le realza como filósofo. Acéptese por un momento que tenga que ser verdad aquello de que la cortesía del pensador se manifiesta en la claridad de su exposición, expresión en realidad del Marqués de Vauvenargues. Pero por lo mismo será no menos verdadera la relación inversa: la oscuridad o, cuando menos, las medias tintas, ha de ser la manifestación de buena crianza del escritor. No darle todo mascado al lector, al que además se le invoca de continuo para que mejor participe. Si escribir bien es una extraña empresa común, en la que autor y lector participan en misteriosa y desigual comunión, la escritura de Ortega o no era muy buena o no tenía para nada en cuenta al lector, con lo que aquellas convocatorias y llamadas tórnanse paradójicamente un egoísta monólogo. Ortega conversó mucho consigo mismo usando como intermediario retórico la figura idealizada de sus lectores. De ahí ese insufrible yoísmo que aqueja su estilo; no sólo Unamuno era el dominante ornitorrinco de la cultura española de la época. Para no hablar de su tendencia a hacer siempre que podía frases más o menos felices. Entre las menos afortunadas, encuéntrase la que asegura que «el *flirt* es a la mujer lo que el experimento a la electricidad». No es de extrañar que Juan Ramón Jiménez se atreviera a criticarlo, precisamente en el terreno del estilo: «A veces sus metáforas excesivas empequeñecen su escritura. Decir por ejemplo que el tiempo huye en las ancas de un potro galopador, le quita al tiempo su grandeza, ya que es mucho mayor que un potro. Si se dice sólo que el tiempo huye, el tiempo no pierde su infinitud». Borges, recientemente, ha sido mucho más duro: «Hubiera debido alquilar un escritor para que escribiera por él; porque él no sabía hacerlo. Qué raro que siendo tan inteligente no se dio cuenta de eso: insistía en escribir él directamente...»

En suma: si el éxito, la españolidad, las buenas intenciones y el estilo literario son los argumentos que se han de emplear todavía en la exaltación filosófica de Ortega, es como para comprobar una vez más aquello de que con amigos así a Ortega no le hace falta ningún terrible y obstinado enemigo.

Para no mencionar esos falsos problemas con que aún se sigue levantando cierta polvareda, acerca de si filósofo o ensayista o si ensayista o periodista. ¡Has-

ta cuándo! A nadie se le ha ocurrido argumentar contra la condición filosófica de Marx porque publicara en cuanto periódico tuviera a mano, desde aquella *Rheinische Zeitung* hasta el neoyorquino *The Nation*. Sartre escribió tantos o más ensayos que Ortega, para no mencionar su voluminosa obra literaria y no por ello se pone en tela de jucio que sea pensador.

Ya es hora de reducir todo a sus justas proporciones. El sol sale por el Oriente. Venezuela es un país de cultura hispánica. España es una nación europea. Ortega es un filósofo y de lo que se trata es de determinar qué tal fue como filósofo.

Ante todo, fue un filosófo muy disperso, tanto en los temas como en el tratamiento de los temas. Es sabido hasta la saciedad que hablaba y escribía de todo, pero lo que se suele destacar menos es que casi siempre lo trató todo de pasada, por encima, con una gran prisa, prometiendo mucho para un futuro impreciso. Ortega fue un filósofo vertiginoso. Su obra está plagada de ofrecimientos incumplidos: «quede esto para otra ocasión...», «no es éste el lugar para desarrollar lo que ahora digo», «me propongo escribir acerca de esto...» y cientos de promesas semejantes. Si uno de los recursos de la seducción es la promesa, no hay que ir muy lejos a buscar el secreto de Ortega seductor. En más de una ocasión, puesto a ofrecer, se mintió a sí mismo con títulos engañosos. Promete escribir *En torno a Galileo* y no sólo no habla de la mecánica o de la ciencia física, sino que a duras penas menciona a Galileo. En su *Idea de principio en Leibniz*, tampoco habla de Leibniz, pues, siempre acelerado, se estaba dedicando a otra cosa, que, por lo demás, era la misma: épocas históricas y generaciones. Será que fue, ante todo, eso, un conversador, un filósofo de café, un ensayista vespertino, de seis a nueve; o que se embarcó en muchas empresas; o que era generoso por naturaleza a la hora de ofrecer. Posiblemente por todo ello su obra entera se resiente de una gran endeblez. Más ruido que nueces. A la hora de buscarle la sustancia, se queda en aguachirle y uno empieza a sospechar que fue ante todo un habilísimo vendedor, pues con tan poca y vana mercancía montó tan atractivo retablo de maravillas. Para que se vea que no se trata ni de un diagnóstico en el aire ni de otro desahogo visceral, menester será respaldar lo dicho con un mínimo análisis de la obra de Ortega.

En primer lugar, su filosofía, entendiendo por tal aquellas reflexiones que versan directamente sobre filosofía, no sobre política ni sobre cultura, no sobre arte ni sobre señoras o tranvías.

Ni en el conjunto ni en el detalle de sus ideas filosóficas puede predicarse de Ortega la originalidad, justamente lo que más llegó a obsesionarle, en ocasiones hasta el infantilismo. Ortega es en este siglo un ejemplar, otro más, de una filosofía subjetivista o de consultorio sentimental, o de tripas afuera, a la que por comodidad hemos dado en abreviar con lo de «existencialista»: no sólo porque destaca la humana existencia como tema filosófico, sino por pretender explicar todo a través del hombre y cuidado si no reducirlo todo al hombre. Pero, a diferencia de otros existencialistas, Ortega no fue quejumbroso, no fue un existencialista de lloro y jipío, perdido en angustias, náuseas y ser-para-la-

muerte, sino que por el contrario exaltó jocundamente el vitalismo y la vida como proyecto, flecha siempre impulsada hacia el futuro; puede decirse que fue un filosófo risueño, de buen humor; un poco más y se les adelanta a los entrañables camaradas con aquello tan tierno de *les lendemains qui chantent*. Era un existencialista deportivo, siempre en alegre movimiento. Por ello pretendió conciliar dos extremos: vida y razón o, como se diria hoy, en lenguaje más *aggiornato*, el cerebro reptilineo y el neocortex. Cierto que eso de la «razón vital» nunca llegó a funcionar muy bien ni a poder discernir cómo operaba, aunque quizás lo inmiscible de la mezcla tenga que ver, en efecto, con la real contradicción que existe entre los dos cerebros del humano. Además, Ortega era lo suficientemente inteligente como para no darse cuenta de que todos sus ataques a la razón (sabida es la manía que le tenia al cartesianismo y en general al idealismo) tenian que hacerse necesariamente desde la misma razón. En eso es como Sartre con su tardía obsesión de una razón dialéctica: a la hora de razonar, ni Ortega razonó absolutamente nada con la razón vital ni Sartre lo hizo con la razón dialéctica. Ambos lo hicieron, y gracias, con la única razón capaz de hacerlo, aunque lo hicieron para negarla o suplementarla.

En cuanto a lo del «perspectivismo» y lo del «yo y la circunstancia», fueron en ambos casos adaptaciones felices, pero nada originales, de viejas posiciones metafísicas. Es sabido que la monadologia leibniziana es necesariamente perspectivista, y hacia fines del XIX y principios del XX, en la Alemania que Ortega frecuentara, pulularon los filósofos del perspectivismo, desde Teichmüller, el creador del terminacho, hasta Vaihinger y Simmel, sin olvidar a Nietzsche. Queda ese tan repetido y mutilado «yo soy yo, etc.». Otra fórmula afortunada para sintetizar la vieja relación dialéctica sujeto-objeto, Yo-No Yo y las sucesivas apariciones de tal parejita, con las que ese mismo idealismo, tan atacado por Ortega, levantó auténticas catedrales metafísicas, desde la alienación y la conciencia desgraciada hasta el hombre unidimensional y la conciencia de clase. En resumen: en tanto vitalista, Ortega fue un epigono de Klages, de Spengler y de Bergson; en cuanto perspectivista, sigue la larga linea leibniziana y, con aquello del yo y su circunstancia, tradujo Ortega en buena frase periodistica la vetusta relación dialéctica del hegelianismo.

Aquello otro de distinguir entre «ideas» y «creencias» es más psicologia social que filosofía, pues en definitiva tales creencias son prejuicios, costumbres, hábitos, ante los cuales Ortega no asume nunca una posición radical, filosófica, como, por ejemplo, la de Bacon con los *idola* o la de Descartes con las ideas adventicias, sino conservadora, como la del antropólogo que se limita a constatar determinadas costumbres y tendencias. En momento alguno propone una teoría filosófica sobre la distinción idea/creencia, sino que se limita a practicar una suerte de fenomenologia cultural.

No deja también de sorprender la mezcla de ingenuidad e ignorancia que tuvo Ortega en todo momento acerca del gran instrumento de conocimiento que es el lenguaje. De los lingüistas decía con sorna que «sólo conocen las lenguas de los pueblos, pero no sus pensamientos». ¿Por qué tienen los filólogos que

conocer los pensamientos de nadie? Para eso están las esposas, las gitanas y los psicoanalistas. Pero sobre todo, ¿cómo se puede en 1940 sostener tan cándida y esencialista separación entre pensamiento y lenguaje?

Es de temer que aquello del perspectivismo arrastrara a Ortega por los senderos científicos donde, no es de sorprender, desbarró a mansalva. Instalado en su cómodo y omniexplicativo perspectivismo, de pronto vino Dios a verle bajo la forma en que semejante personaje habitualmente lo hace, bajo la forma de un judío, en este caso Einstein. Y Ortega pensó que eso de la relatividad era la gran confirmación de su querido perspectivismo. Con lo que se puso a hablar de la física. Más le hubiera valido quedarse callado. Porque llegó a proferir aquella barbaridad de que ya él se le había adelantado a Einstein.

Merece la pena en este punto oír sus propias palabras, porque si uno se limita a contarlo corre el riesgo de no ser creído:

> En la introducción al primer «Espectador» (dice en *El sentido histórico de la teoría de Einstein*), aparecida en 1916, cuando aún no se había publicado nada sobre la teoría general de la relatividad (aquí empiezan los disparates, pues es de 1907 la expresión «*Relativitätsprinzip*» en un trabajo de Einstein que ya contenía la célebre fórmula $E=mc^2$, y es de 1913 la obra titulada «Proyecto para una teoría de la relatividad generalizada y una teoría de la gravitación», pero Ortega sigue despeñándose en el abismo), proponía yo brevemente esta doctrina perspectivista, dándole una amplitud que trasciende de la física y abarca toda realidad...

Hace falta descaro. Que lo tuviera, como lo tuvo, y es harto conocido, con Heidegger o Spengler, a los que también disputó el premio de la precedencia de ideas y temas, pase, pues todo es posible en materia de prioridades dentro del muy contaminado gremio filosófico, pero eso de atreverse a disputarle la teoría de la relatividad a Einstein es verdaderamente digno de un desparpajo de torero.

En 1930 comenzó un curso (*Qué es filosofía*) que no terminó por lo de siempre en nuestros países: cierre de la universidad. Sobre ese material escribe en *La Nación* de Buenos Aires, entre agosto y noviembre de aquel mismo año, una serie de artículos con el título general «¿Por qué se vuelve a la filosofía?». Y expone allí su tesis, que no es muy distinta de la que luego se presentará, con otros retoques, en *La idea de principio en Leibniz*, obra póstuma. Según Ortega, ha existido lo que llamaba un «imperialismo de la física» por cuanto ha funcionado ésta como ciencia modélica: a la vez precisa (matemática) y factual (de contenido real). Pero dice que con Einstein se ha llegado a la crisis de la ciencia física, esto es, a la comprobación de que las teorías físicas son plurales y relativas. Luego, concluye Ortega, «la verdad es histórica»; luego, sigue, la física ya no satisface las ansias de un conocimiento pleno de la realidad. Pues bien, ese mismo estado de crisis, de relatividad, se da, para Ortega, en todas las demás ciencias. La consecuencia interesada que extrae es la de que, en vista de tales crisis parciales y relativizadoras, hay que volver a la filosofía en busca de un saber pleno, indiviso y permanente.

Ahí se contiene una falsedad por vía de exageración y se efectúa una inferencia apresurada e inválida. Lo de la falsedad está en eso de las crisis de las ciencias; las ciencias siempre están en crisis y, cuando no lo están, dejan de ser ciencias y se convierten momentáneamente en paradigmas detenidos. Pero de esa «crisis» de las ciencias sólo puede inferirse que o siempre están en crisis (mera tautología) o que han de salir de ella por sí mismas, para entrar en otra, como siempre. No se ve en absoluto por qué haya que ir a consolarse en la filosofía. A no ser que, en efecto, sólo se busque eso: un poco de consuelo para los espíritus que no soportan el estado auténtico de las ciencias, que es la crisis. De modo que, de haber escuchado a Ortega, Eddington, Bohr, Schrödinger, Maxwell y por supuesto Einstein, sólo para citar a algunos de sus coetáneos, tenían que haberse vuelto hacia la seguridad de la firme roca filosófica de la «razón vital», en vista de que hasta la misma física ya se había relativizado. De haberle hecho caso a Ortega, en vez de hacer física, Einstein, Lorenz y Heisenberg hubieran llegado a competir con Heidegger y Sartre, que es a todo lo más que se puede llegar en la línea existencialista. Lo curioso es que al «existencialista» Ortega, a Ortega el vitalista, se le ocurriera pedirle, a los científicos vuelta alguna a la filosofía. Sartre fue en esto mucho más consecuente, es decir, más existencialista: o los ignoró o mandó a paseo a los científicos, pues lo suyo era el hombre y, si acaso, eso de la razón dialéctica. Ortega fue un extraño existencialista, un raro vitalista, un mal abogado del Yo, que llegó a escribir aquello de:

> En general no concibo que puedan interesar más los hombres que las ideas... Lo objetivo es lo verdadero y ha de interesarnos más que nada.

En general, a los verdaderos existencialistas, vitalistas o no, les suelen interesar más los hombres que la objetividad, los niños que pasan hambre antes que sus propias novelas o las melancolías metafísicas de Roquentin antes que las frías piedras de la catedral de Chartres. Pero a Ortega le interesaba también la ciencia. Más le hubiera valido que no, pues el dislate aquel de 1923, al pretender ponerse por delante de Einstein, lo vuelve a cometer un cuarto de siglo después, al anunciar nada menos que la inminente cancelación de la teoría de la relatividad. Su inmensa audacia y descomedimiento le llevaron a escribir en 1948 acerca de una noticia de astronomía, según la cual las mediciones de un eclipse solar parecían alterar las teorías de Einstein. Y se apresuró a decir:

> Las medidas confirman la curvatura, pero a la vez la modifican porque resulta ser mucho mayor que la prevista en la teoría de Einstein. No es nada improbable que estemos en vísperas de una reforma profunda a que la teoría de la relatividad tendría que someterse, y no cabe predecir cuánto de ella quedará en pie. *(Idea de principio en Leibniz)*.

No contento con semejante desatino, mezclado de su permanente gusto por las profecías, dos años después (noviembre de 1950) agrega otra nota a ese mismo texto:

> No menos digno de hacerse constar aquí es el descubrimiento dado a conocer hace pocas semanas de que el cómputo admitido de la velocidad de la luz es erróneo.

Lo que hay que preguntarse de inmediato es: ¿fue Ortega en otros terrenos tan audaz como en el científico?

Justamente quizás sea más conocido como filósofo político o filósofo social. Por algo las obras que más fama le dieron fueron *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*; bien visto, las tesis de la segunda se hallan contenidas en la primera obra. Lo que hace Ortega en *España invertebrada* es un análisis político-sociológico del país para el primer cuarto de este siglo, con la pretensión de explicar lo que otros han llamado la decadencia española. Ortega, al que siempre le atrajeron las imágenes orgánicas, biológicas, considera que, en efecto, España está enferma: su patología lleva el nombre específico de «invertebración», esto es, como quiera que la sociedad que la padece comienza a desmembrarse, sobreviene la invertebración histórica que es el proceso complementario del que, en tanto país, le diera origen. El desmembramiento, la desintegración, la invertebración de España es algo que arrancó tiempo atrás, justo después de Felipe II, último monarca fuerte e integrador de España. Ortega no vacila en registrar las etapas mayores de esta ruptura o fragmentación del país. Primero, los Países Bajos y el Milanesado; luego, Nápoles; en tercer lugar, las «provincias ultramarinas», a principios del XIX, para rematar a fines del mismo con las Antillas y el Lejano Oriente. Y ahora, sigue Ortega echando cuentas, por culpa de ese mismo proceso que tiene como síntomas malignos los particularismos, los regionalismos y los separatismos, el cáncer de la desintegración ataca al cuerpo mismo del país y la consiguiente invertebración afecta a las provincias vascas y a Cataluña. De tal manera que para Ortega es uno y el mismo fenómeno el que llevó a los flamencos y a los napolitanos a querer expulsar las huestes españolas, a los patriotas mexicanos o venezolanos a hacerse independientes y, en nuestros días, a vascos y catalanes a luchar por su personalidad política y cultural. No es que tenga mayor interés discutir aquí esta extraña aplicación de la hipótesis del continuo al complejo fenómeno de la historia y la sociedad españolas, pero no se requiere de mucha imaginación para darse cuenta de que aquella mente tan lúcida y tan perspicaz, como dicen que era la de Ortega, y aquel espíritu tan español e integral, les hizo un inmenso favor ideológico a los separatistas de entonces y ahora. En primer lugar, al compararlos con los napolitanos subyugados o con los filipinos humillados, legitimó sus aspiraciones: así como aquéllos lucharon hasta arrojar al extraño invasor, vascos y catalanes deberían no cejar en sus esfuerzos frente a un enemigo exterior. Pero también sucede que Ortega, con esa comparación, convierte a Euskadi y a Cataluña en auténticas «colonias», en países dominados por el poder absorbente y centralizador del imperialismo castellano. Es decir: que Ortega, tan español y tan preocupado por España, en su penetrante análisis de la invertebración, emplea justamente el mismo lenguaje que pudiera emplear ayer y hoy cualquiera de los más furibundos y radicales ideólogos del separatismo vasco o catalán o canario, que no se cansan de denunciar lo mismo: el colonialismo español. Esto por lo que atañe a las consecuencias políticas o meramente tácticas de su análisis. Pero si lo que se pretende es entender el por qué del fenóme-

no, Ortega no sólo no escribe ni una línea para ir más allá de aquella comparación histórica, sino que lo justifica diciendo olimpicamente que «lo demás, la afirmación de la diferencia étnica, el entusiasmo por sus idiomas, la crítica de la política central, es algo que me parece que no tiene la menor importancia». De modo que para Ortega lo que importa es el hecho abstracto de la invertebración continua desde Felipe II, pero que los pueblos de España reclamen un tratamiento de especificidad y que exijan el reconocimiento de su hecho cultural, de su lengua y costumbres, al pensador español, tan agudo observador de su época, le parece cosa baladí, de ninguna importancia. Porque lo que le interesaba era, una vez más, probar sus tesis, comenzando por esa muy ambiciosa de la invertebración histórica. Por ello no vaciló en sostener sin pudor alguno que: «sólo cabezas castellanas tienen órganos adecuados para percibir el gran problema de la España integral», y llega hasta el extremo monstruoso y desmedido de comparar la labor integradora y creadora de una nación, hecha por Castilla, nada menos que con... ¡Rhodesia!, ese «imperio en la entraña salvaje de Africa». De tal manera que los castellanos lo que hicieron fue una suerte de Rhodesia con la zona salvaje que les habia tocado colonizar y asi surgió eso llamado España. Si esto es agudeza y claridad para entender un pais y, sobre todo, si el análisis responde al noble afán de Ortega por europeizar España, más le valdria haberse dedicado al golf o a enseñar humildemente el neokantismo en su rincón metafisico.

Pero aún hay más. Para enfrentarse al cáncer de la invertebración y, con Roma como pretexto, hace Ortega una apologia de la fuerza y más concretamente de la fuerza militar:

> Desde hace un siglo padece Europa una perniciosa propaganda en desprestigio de la fuerza... Se ha conseguido imponer a la opinión politica europea una idea falsa sobre lo que es la fuerza de las armas... No es dificil determinar su misión. Por muy profunda que sea la necesidad histórica de la unión entre dos pueblos, se oponen a ella intereses particulares, caprichos, vilezas, pasiones, y más que todo eso, prejuicios colectivos instalados en la superficie del alma popular... Vano fuera el intento de vencer tales rémoras con la persuasión que emana de los razonamientos. Contra ellas sólo es eficaz el poder de la fuerza, la gran cirugia histórica...

El argumento orteguiano en favor de la fuerza avanza directamente contra Spencer y los ingleses, que, decia, habian opuesto al noble «espiritu guerrero» el vulgar «espíritu industrial». Para proceder de seguidas a anatematizarlos: «Nada es en efecto más remoto de la verdad. La ética industrial, es decir, el conjunto de sentimientos, normas, estimaciones y principios que rigen, inspiran y nutren la actividad industrial, es moral y vitalmente inferior a la ética del guerrero». Por lo que, a continuación, apoyándose en esa aplicación politica del vitalismo, va a pasar a oponer el «principio del entusiasmo», propio de los ejércitos conquistadores, al muy vulgar y mezquino de la «utilidad», caracteristico de la industria. Los hombres mercantiles se unen por contratos, mientras que los militares se hacen solidarios «por el honor y la fidelidad, dos normas sublimes». Y esto es así porque el espíritu del guerrero «brota de un genial apetito de peligro».

Téngase presente que todo esto fue escrito y publicado entre 1922 y 1924, es decir, coincidiendo con el golpe de estado de Primo de Rivera y con la nada industrial marcha sobre Roma de los camisas negras de Mussolini.

Compárese con su exaltación del «voluntarismo» frente al «intelectualismo» que, decia, «nos ha hecho prisioneros» (*En el centenario de la Universidad de Granada*, 1932). Y en lo social, con su corolario, la teoria sobre el papel de las masas comparado con el papel de las minorías. Aquella definición suya de nación que decía: «una nación es una masa humana organizada y estructurada por una minoría de individuos selectos» difícilmente la hubiera rechazado Lenin. Por eso diagnosticó, una vez más, que «donde no hay una minoria que actúa sobre una masa colectiva y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay una sociedad o se está muy cerca de que no la haya». Las masas deben limitarse a seguir, a obedecer a sus lideres propios, y por si hubiera alguna duda acerca de lo que se quiere decir, echa mano del inequívoco modelo hindú para insistir en que «la idea de la organización social en castas significa el convencimiento de que la sociedad tiene una estructura propia, que consiste objetivamente, queramos o no, en una jerarquía de funciones».

Con tales ideas políticas y sociales no es de extrañar que se ganara la enemiga de un hombre como Manuel Azaña, tan teórico de la realidad española como él, tan lúcido como él y quién sabe si inclusive mejor estilista y creador literario que Ortega. Pero en cambio lo que sorprende es que Ortega no hubiera tenido un éxito arrollador, no sólo con la derecha española, sino con la más extrema derecha. La verdad es que alguno tuvo. Guillermo Morón, en su *Historia política de José Ortega y Gasset*, ha destacado cumplidamente los nexos de maestro a discípulo que existieran entre Ortega y José Antonio Primo de Rivera, el fundador de la Falange. Aquello de que la «vida es milicia» inspiró a más de un falangista. Bien visto, no es de extrañar que fuera otro connotado ideólogo fascista, Ernesto Giménez Caballero, quien mejor comprendiera a Ortega en lo político:

> Ortega (dijo G. Caballero en 1932) apercibió desde su miradero la nueva valoración del mundo europeo que se avecinaba; militantismo contra pacifismo; estado fuerte contra liberalismo; huestes ejemplares (milicias imperiales) contra ejércitos industrializados; amor al peligro frente a espíritu industrial; política internacional y económica frente a nacionalismo de política interior; vuelta a primacías medievales frente a insistencia en valores individualísticos, humanistas. Y sobre todo, capitanes máximos, responsables, cesáreos que asumiesen la tragedia del mandar frente a muñecos mediocres, irresponsables y parlamentarios que eludieran constantemente la noble tarea de gobernar mundos.

La verdad es que nada de esto desdice de las principales tesis políticas de Ortega. Quizá, su drama o su grandeza personal es que luego, a la hora de la verdad, no se atreviera a ser el Gentile del fascismo español. Lo que no quita para que los aficionados a Ortega, y sobre todos los profesionales del orteguismo, sigan discutiendo acerca de la actuación politica del maestro. Ello es de secundaria importancia a la hora del balance. La actuación politica de Ortega, como

la de cualquier ser humano, pasó por altibajos. ¿Qué sentido tiene exigirle a Ortega coherencia en su conducta política cuando por definición toda actividad política es contradictoria y cambiante? Que Ortega se sintiera más o menos alejado de la República, o que regresara a vivir bajo el franquismo demasiado pronto, es anecdótico y detenerse en ello sólo revela gusto por el chisme, juicio superficial y frívolo y ganas de sacarle el cuerpo al verdadero problema político de Ortega: su pensamiento plasmado en los escritos. Ese es el Ortega político que hay que juzgar *sine ira et studio*, como también a él le gustaba decir.

En ocasiones los enconados defensores de Ortega suelen agarrarse de alguna frase para esgrimirla cual arma absoluta. El resultado no puede ser más deplorable: por defenderlo tan apresuradamente, lo deforman y falsean. El ejemplo más conocido es aquello tan repetido, tan destacado y tan manoseado del «yo soy yo y mi circunstancia». Claro que así lo dijo Ortega, pero olvidan por lo general agregar lo que venia a continuación y sin lo cual queda trunca la frase y, en consecuencia, mutilada en su sentido: «Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo». Con lo que se entra en la noción orteguiana de «salvación» que no deja de tener su importancia. Aseguraba Ortega que:

> La salvación no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espiritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos, queda transfigurado, transubstanciado, salvado. (Y por si no quedara suficientemente aclarado el significado, Ortega remataba:) Hemos de buscar para nuestra circunstancia tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo.

En otras palabras, para Ortega, la tarea del pensador exigía recuperar el mundo aun desde la frágil y minúscula referencia del individuo. «Salvar la circunstancia» es tanto como evitar el aislamiento de la mónada, salir al exterior, buscar relaciones. De ahí la garruleria filosófica de Ortega. Podia hablar de todo (señoras, tranvías, golf, amor, caza, paisajes) y, al hacerlo, hacer filosofía. Es un rasgo típico de los existencialistas. Esa salvación de la circunstancia orteguiana recuerda mucho aquella escena del *cocktail d' apricot* que narra Mme. de Beauvoir para referirse al reencuentro parisiense de Sartre y Aron, al regreso del último de Alemania. Para explicarle a Sartre el gran descubrimiento de la fenomenología, no se le ocurrió a Aron nada mejor que asegurarle a su *petit camarade* que, mediante la fenomenologia, estaria haciendo filosofía aun al hablar de aquel *cocktail d' apricot* que tenian en ese momento delante de ellos. Otra vez, la circunstancia y su salvación. O cómo reducir el mundo a la visión particular del hablante, propia de filosofías egoístas y atrevidas.

Hay ocultaciones del pensamiento de Ortega un poco más graves que la del yo y la circunstancia. Suelen insistir sus defensores en otra gran frase del maestro. Aquello de que «aqui (se entiende: España) lo ha hecho todo el pueblo y lo que el pueblo no ha podido hacer se ha quedado sin hacer». Y quienes asi lo citan suelen quedarse tan orondos. Como si Ortega lo hubiera dicho con la

sana intención de ponerse del lado del «pueblo». La traición viene a ser completa, pues si había algo que Ortega despreciaba era justamente el «pueblo». Para convencerse, basta con atender al resto de la cita: «Ahora bien: el pueblo sólo puede ejercer funciones elementales de vida; no puede hacer ciencia, ni arte superior, ni crear una civilización pertrechada de complejas técnicas, ni organizar un estado de prolongada consistencia, ni destilar las emociones mágicas de una elevada religión». De lo que en realidad se trataba en Ortega era de hablar mal del «pueblo». Y aun más grave: de referir esa incompetencia popular al ámbito español, comparándolo, como siempre, con Francia. En definitiva, la tesis que quería establecer Ortega era la de que Francia pudo desarrollar una arquitectura civil avanzada porque tuvo grupos humanos mejores, los francos, que eran unos germanos superiores, frente a los visigodos, germanos decadentes, fueron los que le tocaron a España en suerte. Y para probar su tesis, no vacila en poner un ejemplo, nada menos que el de Toledo: «Si se quita a Toledo el Alcázar y la Catedral, queda una mísera aldea». Es otra de sus audaces y desafortunadísimas frases. Porque da la casualidad de que Toledo cuenta con el Hospital de Tavera, el palacio de Santa Cruz, las dos espléndidas sinagogas y el monasterio de San Juan de los Reyes, para no citar la morada del Greco. No importa: el afán filosófico de Ortega (la manía esa de «salvar la circunstancia») le condujo a reducir todas esas joyas arquitectónicas a la noción de «mísera aldea». Es la misma manía que le llevó una y otra vez a embarcarse en las más imposibles y equivocadas profecías. Harto sabido es que se precipitó a anunciar el fin de la novela como género nada menos que en la década de los veinte, esto es, justo cuando Joyce, Proust y Kafka acababan de transformar el género. No tuvo mejor vista con la poesía, pues se atrevió a opinar de la que renovó la llamada «generación del 27» (García Lorca, Alberti, Guillén, entre otros) que era un «mero hipo agónico». Despreciaba el teatro español por «popular» comparado con el teatro clásico francés; es una cuestión, en definitiva, de gustos: preferir el yerto verso de Racine a la vivacidad de Lope. Sus juicios sobre pintura no son más competentes. Para 1923 el cubismo era algo más que un experimento y, sin embargo, Ortega, llevado de su afán filosófico («salvador» de otra circunstancia) por probar la tesis de la deshumanización del arte, incursionó en la plástica: «fuera más simple prescindir totalmente de esas formas humanas —hombre, casa, montaña— y construir figuras del todo originales. Pero esto es, en primer lugar, impracticable». (¿Es que no habría visto ningún Gris, ningún Picasso, ningún Miró, para sólo citarle españoles?). Y lo peor es que agregó, en una infeliz nota: «Un ensayo se ha hecho en este sentido extremo, ciertas obras de Picasso, pero con ejemplar fracaso».

Su ojo clínico para juzgar culturas europeas no fue mucho más certero. Llegó a decir de la inglesa: «Téngase en cuenta que Inglaterra no es un pueblo de escritores, sino de comerciantes, de ingenieros y hombres piadosos...» Hay que reconocer, de nuevo, audacia, que jamás le faltó, para borrar así, de un plumazo, a Shakespeare, a Swift, a Blake, a Carroll y a Joyce, y quedarse tan satisfecho. Pero donde llegó a la cumbre en el ejercicio del arte zahorí fue, como siempre,

a la hora de hablar en tono profético de la ciencia. «La fisico-quimica (sostuvo) sólo ha logrado constituirse, establecerse plenamente en el breve cuadrilátero que inscriben Londres, Berlin, Viena y Paris». Y luego largó la rotunda profecía: «¡Lucido va quien crea que si Europa desapareciese podrian los norteamericanos continuar la ciencia!». Lo más divertido no es que jamás nadie le dijera una palabra, sino que, quizás por ello, nunca se creyó obligado a rectificar, pues hay que recordar que murió en 1955 cuando ya hacia varias décadas que la ciencia norteamericana habia relevado con creces a la europea y no sólo en la especialidad fisicoquimica.

Todo esto es harto sabido, por más que a veces se finja ignorarlo. Ortega también tiene sus fariseos: en los pasillos, entre bastidores, reconocen las grandes fallas de Ortega y hasta despotrican contra él. Pero en público o en la cátedra esconden los dientes, se guardan las criticas y se pliegan a la cómoda corriente.

Con cultores o con fariseos, Ortega se aleja, se reduce hasta sus justas proporciones de pensador pasajero de una época de sociedad en desarrollo. Lo que Ortega fue en definitiva es un buen filósofo de salón. Como en otro tiempo hubo pintores de corte, a Ortega no le hubiera desagradado ni le hubiera desconvenido ser el filósofo de corte, de aquella corte un tanto estrecha y ramplona del Madrid de los años veinte. Buen charlista, ingenioso, polémico, exagerado como él solo, con respuestas para todo, agudo, plantado en el donaire, mecenas intelectual, dueño y señor de una tertulia. Don José Ortega y Gasset.

NO ES POR ESCARBAR en la herida, pero apenas si se ha rozado el tema del papel político desempeñado por Heidegger y su influencia en su filosofía. Son dos aspectos que, en principio, no deberían mezclarse. Sólo en principio. Los ejemplos no sobran, más bien escasean, de pensadores que hayan podido disociar su conducta de la exposición de sus ideas. El caso de Heidegger (como el de Gentile) es paradigmático de la fusión perfecta entre ideología y pensamiento filosófico. De modo que no se trata de resaltar las ideas políticas de Heidegger con la intención de recordar algún desliz de su biografía, sino porque su filosofía refleja bastante fielmente sus entusiasmos por la ideología nacionalsocialista, que fue la suya, en tanto militante convencido y consecuente.

Suele recordarse que Heidegger fue Rector de la Universidad de Friburgo de Brisgovia en los primeros años del nazismo. Lo que no se agrega es que, si bien fue elegido por el claustro universitario (mayo de 1933), acató luego la subordinación de las universidades alemanas al todopoderoso Ministerio de la Cultura, lo que supuso la consiguiente pérdida de la autonomía y, desde el 1º de octubre de aquel mismo año, pasó a ser Rector por designación política superior. Desde luego que mucho antes ya era miembro del Partido Obrero Nacionalsocialista Alemán (NSDAP, en las siglas alemanas), afiliado en el distrito de Baden con el número 312.589. Sería conveniente recordar que, pese a ciertas diferencias en el seno del partido, siguió siendo fiel al mismo hasta el final de la guerra, pues no dejó de pagar religiosamente su cotización de militante. En cuanto a aquellas diferencias, tienen que ver con la pertenencia de Heidegger a la fracción más radical del nazismo, la de las SA (*Sturmabteilungen*), dirigida por Ernst Roehm.

No es menester ejercitar ni la imaginación ni la memoria para saber qué significó en la práctica ser Rector de universidad alemana en pleno período nazi. Basta con manejar dos libros muy completos sobre el tema en relación con Heidegger: el más reciente, del chileno Víctor Farias, editado en Alemania primero y en Francia después (*Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1987), y el más antiguo, pero quizá más completo, de Guido Schneeberger (*Nachlese zu Heidegger*, Bern, 1962). Esta última es una obra documental, de gran valor historiográfico: consta, en efecto, de una multitud de documentos de la época nazi relacionados con Heidegger y con los sucesos de aquellos días. Por algo, el subtítulo de la obra es: «Documentos acerca de su vida y pensamiento». Están entresacados de archivos académicos y de publicaciones periódicas. Lo mismo puede encontrarse allí un extracto de un reglamento de la policía sobre los estudiantes extranjeros que la noticia del nombramiento de Heidegger como Rector. O un entusiasta llamado del periódico nacional-socialista local, cuyo título lo dice todo: «¡No más asociaciones judías en la universidad!». O correspondencia. O un llamado a la matriculación semestral. O artículos de diversos profesores, incluyendo a Heidegger. O una reseña detallada sobre la eficaz quema de libros llevada a ca-

bo por la *Hitlerjugend* en una de las plazas de Friburgo. Un verdadero tesoro el libro de Schneeberger. En cuanto al de Farías, chileno exiliado, en la actualidad profesor de filosofía en la *Freie Universitaet* de Berlin, además de ampliar los datos sobre la carrera politica de Heidegger, contiene nuevos elementos tales como las denuncias personales que hiciera, tanto en su condición de autoridad como en la de profesor, contra colegas a los que no consideraba adictos al régimen nacionalsocialista. Uno de los denunciados por Heidegger fue Hermann Staudinger, que años más tarde ganaria el Nobel de quimica; la acusación no pudo ser más completa: para Heidegger, Staudinger era culpable de haber hecho declaraciones pacifistas, de haber emitido opiniones liberales y de haberse opuesto al rearme militar alemán. Las acusaciones fueron tramitadas ante la Gestapo. La obra de Farias es menos anecdótica de lo que pudiera parecer, ya que trata de establecer la relación entre los origenes del pensamiento de Heidegger, a través de su primer escrito (dedicado a un predicador agustino, Abraham de Santa Clara, del XVII, abiertamente antisemita y nacionalista), y el posterior desarrollo, en particular en *Sein und Zeit*. De todos modos, algunas de las anécdotas son estremecedoras: «En una conversación de junio del 33, Jaspers le pregunó a Heidegger: '¿Cómo puede usted pensar que un hombre tan inculto como Hitler va a poder gobernar Alemania?'. Heidegger respondió: 'La cultura no tiene ninguna importancia. ¡Observe usted sus maravillosas manos!'».

Sólo que no era necesario recurrir a escarbar archivos ni leer viejos periódicos para saber lo que pensaba Heidegger en aquel entonces. Basta con leer su famoso discurso de toma de posesión del Rectorado (efectuada el 27 de mayo de 1933), que lleva por título el de «La auto-afirmación de la universidad alemana». Para quienes no lo han manejado o no tienen acceso al alemán, puede interesarles la edición bilingüe T. E. R. (*Trans-Europ-Repress*), editada en Francia en 1982.

Ante todo, eso de «auto-afirmación» tiene que ver con «autonomia». De entrada, Heidegger ataca la noción de autonomia universitaria. En su lugar, propone «auto-meditación» para, mediante una posterior «auto-definición», alcanzar la perfecta «auto-afirmación». Es decir, la completa eliminación de la autonomia. Lo que, ciertamente, se cumplió al pie de la letra: apenas cuatro meses después del discurso, Heidegger volvia a ser nombrado Rector, pero esa vez «auto-afirmativamente», desde arriba, por la jerarquia del partido. El discurso, sin embargo, contiene mucho más.

Es un vibrante llamado al porvenir guerrero del pueblo alemán: «La ciencia y el destino alemán deben alcanzar al unisono el poderio». Para lograrlo, propone Heidegger apoyarse en la «voluntad esencial» (*Wesenswille*), la cual es la que «crea para nuestro pueblo un mundo del más intimo y extremo peligro». A lo cual no tiene empacho en denominar «mundo espiritual» (*geistige Welt*). Para pasar a definirlo, sin ambages: «El mundo espiritual de un pueblo no es la superestructura de una cultura, así como tampoco es el arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder de la más profunda conserva-

ción de sus fuerzas terrenales y sanguíneas en tanto poder de la más íntima excitación y de la más amplia sacudida de su ser (*Dasein*)». Todo ello salpicado de continuas referencias a «la marcha que nuestro pueblo ha comenzado hacia su futura historia» y a la necesidad de «la función de un guía» (*Führerschaft*). La universidad, aseguraba, «se ha puesto en marcha» y «lo que busca es un *Führer*». Sin descuidar, desde luego, los ataques al *ancien régime*, demócrata, burgués y decadente. Precisamente por eso, proclamará orgulloso el nuevo Rector, «la tan cacareada *libertad académica* será expulsada de la universidad alemana, pues es una libertad inauténtica, ya que tan sólo niega». A cambio, ofrecía a aquellos bravos estudiantes que buscaban un *Führer*, un nuevo concepto de libertad basado en tres «obligaciones» (*Bindungen*) esenciales: el «servicio de trabajo» (*Arbeitsdienst*), el «servicio militar» (*Wehrdienst*) y, en significativo último lugar, el «servicio del saber» (*Wissensdienst*).

Pero en la Alemania nazi ya se sabe qué significaba «trabajo»: esclavitud, esto es, trabajo forzado para el esfuerzo de guerra, en el que se ejercería el segundo gran servicio exigido por Heidegger a sus estudiantes, el militar. Alguien podría pensar que, al menos, les quedaba el consuelo del tercer servicio, el del saber. Que se vaya decepcionando al oír esto: «Pero ese saber no consiste para nosotros en la tranquila adquisición del conocimiento de esencias y valores en sí, sino en la más aguda exposición al peligro por parte de la existencia (*Dasein*), en medio de la supremacía del ente». Y por si no estuviera suficientemente claro que Heidegger está aplicando aquí su metafísica a la política del momento, proseguía: «La pregunta por el ser en general le arranca al pueblo trabajo y combate...». De modo que en eso fue a parar la ontología heideggeriana: en una vulgar leva. Tanto preguntar por el Ser para que el Ejército pudiera sacar a las gentes de sus casas.

No es exageración. Basta con leer ese discurso en el que se dedica el Sr. Rector a exaltar dos «voluntades esenciales», la del profesorado y la del estudiantado, y añadía, «ambas voluntades deben empujarse recíprocamente al combate. Todas las capacidades volitivas e intelectivas, todas las fuerzas del corazón y todas las fuerzas del cuerpo deben desplegarse por medio del combate, reforzarse en el combate y conservarse en tanto combate».

Porque, para terminar su discurso, quería el Rector Heidegger que «nuestro pueblo cumpla con su misión histórica». Sabido es cómo la cumplió.

En una buena universidad alemana, era de rigor concluir con una cita griega. Heidegger elige una de *República* y hace trampa al traducirla. Lo que dijo Platón con *«tá megála pánta episfalé»* era que «todas las cosas grandes (se dan) en la incertidumbre» (que es lo que quiere decir *episfalé*). Pero el wagneriano Rector prefirió traducir: «Todo lo que es grande se yergue en la tormenta». Nadie duda ahora de que vino una tormenta, pero en ella las cosas grandes que resistieron no estaban del lado de los Heidegger y sus camaradas de partido nazi.

Es posible que todavía se pretenda exculpar a Heidegger con el argumento de que aquél fue un discurso retórico, de circunstancias, lo suficientemente genérico como para capear el vendaval que ya comenzaba y que, al fin y al cabo,

como tantos otros alemanes, no tuvo más remedio, pobre Rector, que afiliarse al Partido. Para quienes, pese a toda la acumulación de datos, aún conserven tan envidiable ingenuidad, atiéndase a otro texto del mismo personaje, pero ya de noviembre, cuando Hitler había ganado su famoso plebiscito, el que le dio todo el poder. Es un texto en el que, en tanto Rector, se dirige a los *deutsche Studenten* con estas palabras: «La revolución nacionalsocialista ha significado una completa trasformación de nuestro ser (*Dasein*) alemán». Y tras exhortarles a que se ofrenden para la salvación del Estado alemán, termina así: «Que no sean las doctrinas filosóficas ni las ideas las que gobiernen vuestro ser: sólo el propio Führer es la presente y futura realidad alemana y él ha de ser vuestra Ley... *Heil Hitler!* Martin Heidegger, *Rektor*».

Cierto que una cosa es la persona y otra, la obra. Juzgar a ésta por aquélla, además de erróneo, sería injusticia suma. Si Heidegger, con todo su nazismo, que no fue poco ni inocente, hubiera escrito *De la eternidad del hombre* (Scheler) o *La estructura del mundo real* (Hartmann, también obsecuente funcionario nazi) o *La filosofía de la finitud* (von Rintelen), necio sería hablar de nazismo en la obra del filósofo. Lo que sucede es que en Heidegger se da una perfecta fusión entre ideología y pensamiento filosófico.

No porque ya sea moda distinguir periodos, sino porque, en efecto, en Heidegger hay una auténtica *ruptura* (¿metafísica?) entre *Sein und Zeit* y todo lo que viene después. Y esa ruptura es la clave para entender la fusión de la ideología nazi con la filosofía ontológica. Quienes intenten negar la separación, que expliquen primero por qué jamás Heidegger escribió la segunda parte de *Ser y Tiempo*. Y lo de «segunda parte» no es metáfora; no es como la prometida (y cumplida) moral de Bergson o la prometida (y nunca cumplida) moral de Sartre: en Heidegger es menester hablar de «segunda parte» porque *Sein und Zeit* lleva como subtitulo *Erste Hälfte*, «primera mitad» (¿cómo sabia de antemano que era mitad?, ¿mitad de qué?). Por cierto que Gaos, al hacer su traducción al español, decidió eliminar eso de «primera mitad», con lo que le hizo un favor a Heidegger, que dejó a todos esperando la segunda parte de *Ser y Tiempo*. Y con razón.

Esa primera y única parte (del más auténtico Heidegger) sabido es que trata del problema general del Ser a partir de la trascendencia que hacia aquel posee un solo ente, el hombre o *Dasein*. Y como es bien conocido por quienes han tenido valor y paciencia para leer *Ser y Tiempo*, de ahí se deriva el llamado «análisis existenciario». Heidegger lo lleva a cabo para tratar de alcanzar o reconstruir el sentido general del Ser mediante el examen de la constitución ontológica de este tipo de ser (perdón: de ente) que es el humano. Olvídese piadosamente cuanto hay de circularidad en el razonamiento heideggeriano: al tratar del Ser, asegura que en él surge el ente y, luego, cuando trata del ente, insiste que sólo puede comprenderse a la luz del Ser. Sería el equivalente «científico» de proponer que el cáncer sólo se conoce en la célula y que ésta sólo puede entenderse a la luz de aquél. Interesa mucho más destacar lo que encierra, por un lado, esa búsqueda del Ser y, por otro, ese análisis existenciario del *Dasein* o

ser humano. Es cuando sobreviene lo harto sabido: que la existencia del hombre es esquizoide, auténtica o inauténtica, según que atienda o no a la voz del Ser o que se encuentre caído (*yecto*), arrojado en la materialidad de lo cotidiano (por ejemplo, la política, la ciencia). Sucede también que a esa voz del Ser no se la atiende como un teléfono, sino a través de ciertas experiencias. Por ejemplo, la *angustia*, de la que se deriva el famosisimo *ser para la muerte*, exclusivo del hombre; o la nadificación, inevitable en los humanos. O la permanente tendencia hacia lo posible, por lo que el hombre vive siempre *ocupado* y *preocupado*, lanzado en *proyectos*, que lo llevan, por ejemplo, a adoptar la forma de *ser comunal* (*Mitsein*), mientras con el tiempo de telón de fondo sigue buscando ese Absoluto que es el Ser, al lado del cual aquella ballena que perseguía Ahab era una frusleria.

Todo eso fue escrito antes de la subida de los nazis al poder, en plena y denigrada República de Weimar, cuando realmente Alemania se encontraba social y económicamente postrada. Aparece entonces un pensador que asegura que lo propio del hombre es buscar al Ser a través de la muerte y mediante la participación comunitaria. No se trataba de que lo entendieran los legos ni siquiera de que lo leyeran los nazis, pero no cabe duda de que se ajustaba perfectamente a los planes de la ideología nazi esa filosofía que partía de la «caida» o «estado de arrojado», en que yace el pobre *Dasein* (entre dos guerras: tras la humillación y derrota de la primera), y que proponía atender a la «apertura», al «estado de abierto», al «correr al encuentro», al «atender la llamada» (todas expresiones del análisis existenciario). La búsqueda fue así fructuosa: llegó el Nuevo Orden y la llamada fue atendida por el providente *Führer*, mientras que la ideología nacionalsocialista probó hasta el genocidio que el hombre (en especial, si es judío) es en efecto un «ser para la muerte». Agréguese a ello el permanente desprecio por los valores éticos, fundados en la materialidad de lo óntico, el rechazo del conocimiento científico (¿No había dicho el *Führer* que la ciencia es un invento judío?) y la exaltación de la permanente preparación para acceder a tan misterioso Ser, y se entenderá por qué se dice que la filosofía de Heidegger se ajusta como anillo al dedo a la doctrina del nacionalsocialismo alemán. No sólo en el denigrante discurso sobre la universidad.

Todo eso fue en el «primer» Heidegger, el que coincidió justamente con la subida y auge del nazismo, el que prometió, pero jamás escribió, la «segunda mitad» de *Ser y Tiempo*. Luego, cuando se derrumba el milenario «proyecto» nazi, desaparece el análisis existenciario, piérdese la pista del Ser, éste procede a esconderse, a ocultarse, a no dejarse ver más, y el hombre de Heidegger, en lugar de tender hacia la muerte y prepararse para aquellos tres servicios (trabajo, milicia, saber), se limita ahora a vagar por la naturaleza y a recrearse en el lenguaje poético, siempre en espera del Ser, ahora, qué casualidad, eclipsado y esquivo. Por eso es por lo que el hombre tiene historia: por haberse ocultado el Ser, que una vez, hace mucho, tuvo a bien revelarse a los presocráticos, pero que, desde Platón y Aristóteles (desdeñosamente considerados por Heidegger «maestros de escuela»), ha tenido a bien ocultarse y no salir más. Después de

ellos y en particular después de la derrota nazi, vino la constatación del desastre metafísico, bajo la forma de la «diferencia ontológica», entre el altivo y huidizo Ser y los miserables entes. La historia es entonces un producto azaroso de los caprichos ocultantes o patentes del lejano Ser. No es mal consuelo para quien ha perdido todo en la aventura (óntica, demasiado óntica) del nazismo.

Desde luego que más de uno rechazará indignado semejante interpretación, como se rechazó en su dia la de Lukacs. ¿Por qué? ¿Acaso de Heidegger sólo hay una posible y oficial interpretación? Sería la primera vez que un filósofo es unívoco y admite una exclusiva hermenéutica: si de Platón hay centenares de lecturas, no se ve muy bien por qué regla de tres Heidegger ha de ser intocable en la vitrina de sus adoradores y seguidores.

Hay una encantadora correspondencia entre dos nombres cuando menos de la talla del de Heidegger: Karl Vossler y Benedetto Croce, en la que, en carta del 9 de septiembre del fatídico año (1933), Croce opina sobre el discurso aquel del Rector de Friburgo: «*Ho letto per intero la prolusione dello Heidegger, che è una cosa stupida e al tempo stesso servile. Non mi meraviglia del successo che avrá per qualche tempo il suo filosofare: il vuoto e generico ha sempre successo... Credo anch'io che in politica egli non possa avere alcuna efficacia: ma disonora la filosofia.*» Hay quienes aún parecen no haberse dado por enterados de semejante deshonra.

Los peligros de escribir

Que es distinto a escribir peligrosamente. Malcolm Lowry no corrió mayor riesgo por andar entre volcanes, pero a cada instante cortejó la muerte, en la que finalmente, a plena conciencia, y por el tipo de vida que llevara, cayó, a causa de su volcán interior. Otros, como Byron, mueren en romántica batalla y a Orwell poco le faltó para lo mismo. Dícese de Paul Nizan que murió luchando en la guerra, pero en voz baja aseguran que fue de un tiro por la espalda que le regalaron sus queridos camaradas del PC. Hay tantos peligros.

Desde el viejo Séneca, con las venas abiertas, avergonzado ya de aquella carta exculpando al tirano, hasta Hikmet y Timmerman pudriéndose en la cárcel. Larga, inquietante lista, de los mártires de la literatura, casi siempre sacrificados en aras de la libertad de creación. Pero, con todo lo heroicos que sean, esos son peligros aceptados, casi gajes del oficio, mal que viene de fuera. Los grandes, los terribles, los acechantes son los peligros que salen del propio escritor, los que comen el alma, como a Nietzsche, o a Poe, o a Rimbaud, o más prosaicamente, el hígado, como a Baudelaire y tantos que han sido, son y serán. Con todo, el más hermoso modelo de escritor en peligro lo sigue proporcionando Pavese, aquella llama que se consumió a si misma. Lo triste y oscuro es que Pavese se mató por no poder casarse con la americana aquella, sin acordarse para nada de las sabias palabras de Stevenson, hechas a la medida para él, setenta años antes en, *Virginibus Puerisque*: «Casarse es domesticar el Angel Escribiente, pues una vez casado, nada queda, ni el suicidio, sino ser bueno». Entonces, ¿de qué peligro se habla?

No faltarán los registradores, académicos rábulas que levanten alguna contabilidad de partida doble y pongan a un lado los riesgos exógenos, como los que le gustaba buscar a Hemingway, entre toros de Pamplona, rinocerontes de Kenya y falsas balas del frente de Madrid, y al otro, los internos, aquellos que no hay necesidad de desplazarse para buscarlos, por ejemplo, la loca vida de Scott y Zenda o la triste existencia de Kafka. Si, como la cama de Dickinson, se hace amplia la lista, ahí cabrá todo: el alcohol, la droga, el sexo, la locura. Al revisarla, se tendrá la satisfacción del tendero que recorre un inventario y hasta el placer matemático de descubrir una vacía tautologia: los escritores corren el riesgo de vivir. ¿A qué asustarse entonces? ¿Por qué dedicarles tiempo e interés? Riesgos, en definitiva, los corren todos. Céline por insultar a los judíos y Huxley por probar la mescalina. Pero ¿son riesgos de todos? Cuidado: brota otra vez aquella falacia por conversión que con tanta claridad notara Sartre. Es cierto

que Kafka es un pequeño burgués, *pero* el problema, *mon cher ami*, es que justamente no todo pequeño burgués es Kafka. *Hic Rhodus, hic salta*. Claro que Baudelaire (y junto con él, legión, antes y después) era un borracho, pero (otra vez el pero) hay más, muchos más borrachos que poetas, aun de los malos. A plantearlo, pues, de otro modo, que de éste no se va a parte alguna.

Chille quien chille, aquí también el acierto es de Borges, el eterno. El riesgo esencial del verdadero escritor está en él mismo y consiste en una renuncia seguida de una extraña mutación existencial. Tan grave es que Borges lo tiene por *maleficio*: «de cuantos ejercemos el oficio / de cambiar en palabras nuestra vida». El escritor como trujamán esencial: traducir al lenguaje sus vivencias. O como le gustaría decir al pedante semanticista: codificar la cotidianeidad. Suena fácil, pero es algo monstruoso: eso de que haya seres que, en el mejor de los casos, vivan desdoblados, esquizoides, atendiendo con un ojo a la vida y con otro a la transmutación de esa vida en verbo. Aun peor: que terminen por no poder vivir sino en su mundo de palabras. Tal es la mutación, no de valores, que nada importaría, sino ontológica, que arrastra al escritor.

Un amigo visita a Balzac para contarle, compungido, una desgracia de familia; el escritor escucha con cortesía, se conduele con el visitante, y concluye: «En fin, volvamos a la realidad...» y pasa a hablar de los personajes de *La Comédie Humaine*. Y en verdad, ¿hay otra realidad fuera de la que dispensa el espacio literario? Para Unamuno, Don Quijote siempre tuvo más existencia que Cervantes.

Así, es muy sencillo: el escritor corre a cada instante al riesgo material de no vivir o de vivir para dejar de hacerlo, mudándolo en palabras, con lo que llegará a enfrentar, tarde o temprano, el riesgo metafísico de no ser. Como el personaje de von Chamisso, no tendrá sombra, por no poseer otra realidad que la tenue y cada vez más vulnerable de sus propias palabras negociadas en y con la vida.

La supuesta derechización de la literatura

Sin necesidad de invocar a Nietzsche o a Spengler, es evidente que la cultura es cíclica: el hombre repite temas y vuelve sobre sus obsesiones. Basta con alcanzar cierta edad o enterarse de unas cuantas cosas para aburrirse de solemnidad ante siempre las mismas discusiones, sin pizca de originalidad. Mejor dicho: algo cambia. Cada vez se empobrece más el planteamiento, como si se fueran debilitando las ideas.

Esa idiotez de la derechización de la literatura viene de antiguo. Para no remontarse mucho, baste con recordar el lío que formó Lukacs con su interpretación de la novela y, a través de ella, con sus exigencias sociales. Todo lo que no contribuyera a pintar descarnadamente al enemigo de clase (burguesía) o a exaltar gloriosamente a los héroes (proletariado) no merecía la pena ser tenido por literatura. Fue la época en que si algún desgraciad camaradita se atrevía —*horresco referens!*— a leer a Proust, tenía que hacerlo con la luz de una vela bajo la cobija. Lo que no estaba mal: tenía la ventaja de que así la buena literatura se promocionaba como las obras eróticas y algunos la leían entre agitaciones orgásmicas.

Aquel debate

Luego llegó Sartre y aquello de la literatura *engagée*. Lo de «comprometida» aludía a algo muy serio: no se trataba únicamente del compromiso social, mundanal, sino del total compromiso o entrega del escritor y de su libertad a la tarea sagrada de escribir. Sartre lo dijo muy clarito: que adoptar la condición de escritor era como entrar en las órdenes y que la literatura era un sucedáneo, son palabras suyas, de la religión. Claro, así, quién se va a atrever a escribir nada ligero o intranscendente. Sería una auténtica blasfemia, amén de la consabida traición a la condición «comprometida» del auténtico escritor. Y por si fuera poco, de pronto largó aquello de que «*La Náusea* no tiene importancia ante un niño que muere de hambre», preludiando a esos rockeros que se desgañitan por Etiopía.

En 1964 se celebró en la inevitable *Mutualité* parisina un debate acerca de «¿Qué es lo que puede la literatura?», en el que participaron Ricardou, Faye, Semprún, Berger (que lo organizó) y, por supuesto, faltaría más, Sartre y la Grande Sartreuse, Mme de Beauvoir. Ya para ese entonces a lo del «compromiso» le había salido la criada respondona del *Nouveau Roman*, con las figuras de Sarraute, Butor, Robbe-Grillet y Simon, entre otros. Lo más interesante de la gente del *Nouveau Roman*, es que, además de ser escritores (creadores), eran teóricos, esto es, que le hacían la competencia directamente a Sartre en su mismo terreno. La tesis central de los del *Nouveau Roman* no podía ser más simple: la literatura no sólo no tiene por qué ser «comprometida», sino que tiene que ser literatura misma; de ahí sus novelas que nada cuentan, si por contar se entiende una intriga y, sobre todo, el mantenimiento de una tesis cualquiera; de

ahí que ni siquiera haya centro de narración o protagonista, sino sólo palabras, trozos sueltos, descripciones, impresiones, *tropismos*, como decía Sarraute. No es de extrañar que Sartre se apresurara a calificarlo de «anti-novela». Pues bien, en aquel debate pudo verse que ya Sartre estaba comenzando a declinar en tanto literato: se limitó a defenderse de las tesis brillantemente expuestas por Ricardou y Faye y a repetir lo del «compromiso». Beauvoir —¡oh sorpresa!— se redujo a corear a Sartre y ambos tuvieron esa noche la inmensa suerte de que interviniera Jorge Semprún, quien en su papel de comunista ortodoxo hizo el ridículo más aplastante.

Bueno, pero al menos aquéllos eran debates teóricos en torno a temas que tienen sentido. Tiene sentido preguntar si la literatura sirve para algo, como ya hicieron Romain Rolland y Henri Barbusse en 1919, pero lo que no tiene el más mínimo sentido es preguntar por su derechización. También podría preguntarse por su masoquización o por su clorificación o tratar de averiguar si la literatura hierve a 78 grados Celsio. Que la cuestión haya sido planteada por Günther Grass sólo prueba dos cosas: que hay imbéciles en todas partes y que se puede ser buen escritor y un perfecto tarado a la hora de hablar de literatura.

Dos reacciones

Pese a todo, bien puede intentarse la terapia analítica de suponer que algo se quiere decir en medio de tales incoherencias: hasta los locos expresan algo. Es cuestión de esforzarse, con buena voluntad, por tratar de entender qué demonios hay detrás de eso de la «derechización».

Sólo que si de entrada hay que comenzar preguntando qué se quiere decir, malo. Lo menos que pasa es que donde debería haber claridad, reina la confusión y donde se tendría que argumentar se va a gesticular. Pues si, en efecto, con eso de la «derechización» se ha querido proferir un insulto, la cosa tiene pleno sentido. Pero no pasa de ser un desahogo y, desde luego, una inequívoca señal de mala educación. Hágase otro esfuerzo y concédase todavía más: que no, que no se trataba de un insulto, sino de un pobre concepto, mal expresado, pero que apunta hacia una preocupación. Entonces, *Herr* Grass, desde Alemania o desde Nueva York, está muy preocupado porque el señor Vargas Llosa, desde Latinoamérica, se está «derechizando». Y no sólo Vargas Llosa, sino un buen sector de la literatura, que se está «deslizando» hacia posiciones de derecha. Entre paréntesis: qué aficionados han sido siempre los camaradas a las metáforas alpinas o montañeras: los revisionistas primero se *deslizaban* y luego se precipitaban de cabeza por la resbaladiza pendiente de toda traición; ahora es la literatura en bloque la que, cual alud de nieve, comienza a *deslizarse* hacia el insondable y negro abismo de la derecha.

Ante semejante acusación, caben dos inmediatas reacciones.

Primera reacción: ¿Y por qué no habría de derechizarse? El mundo entero se está derechizando porque, la verdad sea dicha, la izquierda (o como quiera

seguir denominándose *eso*) cada vez tiene menos que decir y que ofrecer. Si los chinos se han derechizado y hasta Gorbachov amenaza con entenderse con Reagan, con qué autoridad le reclama Grass a la literatura que se esté «derechizando». No hablemos de Latinoamérica porque aquí aun es peor la situación: si por izquierdización se entiende el culto cerril a la Revolución Cubana, sovietiz da y burocratizada, mucho más interesada en perseguir homosexuales que en diversificar la economía de la Isla, nadie debe de extrañarse de que se prefiera cualquier cosa menos eso. Además, desde el punto de vista de la propaganda, ya tiene Fidel Castro su corifeo profesional, que, por si fuera poco, es Premio Nobel.

Segunda reacción: ¡Ojalá se derechizara aun más! Pues s'ise piensa en otras derechizaciones literarias, se llega pronto a la conclusión de que no son nada perjudiciales para los escritores y sus obras. Un par de ejemplos, de anteayer y de ayer, bastarán: Flaubert aplaudió la represión orleanista que siguió a la fallida revolución de 1848 y escribió luego nada menos que *Madame Bovary*. George Orwell, harto de la conducta comunista y del doble juego de la izquierda, se «derechizó» a los ojos de los puros de entonces (y aun a muchos de los ardorosos revolucionarios de hoy) para terminar escribiendo *Mil novecientos ochenta y cuatro* y *La Granja de los animales*. Casi nada.

Sin embargo, hay que cuidarse de las reacciones prontas; además, es de mal gusto eso de ponerse a aplaudir una mala palab a: «derechización», y su fundamento político, la aborrecida derecha. Por lo tanto, será menester explicar las paradojas que encierran esas reacciones.

Dos preguntas

¿Derechización de qué? ¿De la obra liter ria o de los escritores? Porque es algo muy distinto. Nada más difícil de probar que una literatura se derechiza, suponiendo que esto tenga algún sentido. Porque siempre lo hará a los ojos de unos, pero no a los de otros, ya que eso de «derecha» e «izquierda» son términos relativos (como «arriba» y «abajo»), variables por tanto, y aun subjetivos. Otra cosa es que se derechicen los escritores, lo que puede perfectamente suceder. No importa en este caso qué se entienda por «derechizarse»: cobrar más, no regalar el importe de los premios, hacer giras promocionales, vivir bien, viajar mucho, no viajar a Cuba, invitar a Schultz al Pen Club, decla ar a favor de Baby Doc o en contra de Mitterrand, lo que sea. Bueno, ¿y qué? Eso es asunto privado de los escritores en tanto ciudadanos. Es como si fueran bizcos o zurdos o tomaran caviar con Coca-Cola o les gustara acostarse con mujeres gordas que huelan a sudor y debajo de una mesa de oficina.

Si, entonces, la derechización bendita parece referirse a la obra literaria y no a las opiniones de los autores, segunda pregunta: ¿Qué significa decir que una obra se derechiza? ¿Que sirve a los intereses de ciertos grupos? ¿Que una vez admite una lectura (progresista, neutra), y otra vez, otra lectura (reaccionaria)?

¿Que fue escrita para defender, ensalzar o justificar ciertas personas o regímenes?

Si lo primero, es algo inevitable: las obras son del dominio público y pueden ser manejadas como a los lectores les dé su real gana. La literatura mexicana sabe mucho de eso. En la Alemania nazi se aprovecharon de lo que publicaba Hans Fallada para demostrar la amplitud cultural del régimen. Si lo segundo, vuélvese a caer en el dominio de las imprecisiones, los relativismos y las subjetividades. Ejemplos concluyentes: a Kafka lo han leido como burgués, como judío y como anunciador de los campos de concentración. A Lukacs una vez no quisieron leerlo sus camaradas, y otras, lo ensalzaron. A Solyenitsin comenzaron por publicarle *Un día en la vida de Iván Denisovich* y posteriormente, ya se sabe qué pasó. *Ad infinitum*. En cambio, resulta mucho más interesante la tercera posibilidad: que la obra haya sido deliberadamente escrita con fines laudatorios. Que se sepa, Camilo José Cela, ardoroso falangista, no escribió *La Colmena* ni *Pascual Duarte* para ensalzar las condiciones de vida bajo el régimen franquista. Evelyn Waugh, que es uno de los escritores más de derecha que haya tenido la literatura inglesa contemporánea, no dejó de criticar en sus obras la sociedad británica y sus costumbres. Pero, caramba, la izquierda debería quedarse bien calladita en este punto, que no es baladí, ya que toca precisamente a la función misma de la literatura, tal y como la izquierda quiere entenderla. Los escritores de derecha no tienen por qué ser aduladores, ya que empiezan por concebir a la literatura como algo independiente de la política; en cambio, como quiera que la izquierda ha exigido siempre que se subordine literatura a política, nada tiene de extraño que los infelices escritores revolucionarios hayan tenido que rendir pleitesía al sátrapa de turno. El miserable caso de Fadeyev, que hasta llegó a confidente de la KGB. Y en este continente, los calamitosos versos de Neruda al Padrecito Stalin o las baboserías sin cuento que el cura Cardenal le escribe a Fidel Castro.

Dos hipótesis

Sólo para ver qué ha querido decir el bueno del señor Grass: acéptese que, en efecto, la literatura latinoamericana se está derechizando a ojos vista. Eso únicamente querría decir que pasa a ser verdadera literatura y no meros y circunstanciales panfletos sociales, regionales o revolucionarios. Es el ejemplo, ya puesto, de la infranqueable distancia que existe entre los lugares comunes chatos y harto oídos de un Benedetti y la gran obra de un Borges o de un Donoso.

Pero ¿por qué se escandaliza Grass *ahora* de la derechización de la literatura si cada vez que se la ha acusado de ser derechista es cuando han surgido los mejores escritores? Siempre ha sido así: Joyce, Kafka, Musil, Svevo, Proust, el burgués y aborrecido Proust, fueron en su tiempo los máximos representantes de una literatura de derecha para los siempre activos y exigentes espíritus revolucionarios. O más cerca: Calvino, Duras, Yourcenar, Beckett, Djuna Barnes. Ninguno de éstos o de los anteriores nombres escribió jamás una obra «com-

prometida» con la revolución social: menos mal. Gracias a eso y, sobre todo, a lo buenos escritores que eran, su literatura es la gran literatura. Aún hay dos ejemplos más vivos y convincentes en favor hipotético de la tesis de Grass: Breton y Paz. Ambos comenzaron como escritores de izquierda (sea esto lo que fuere, en cada caso) y ambos han terminado por ser considerados escritores reaccionarios. Ahora es cuando interesa y da gusto leer a Octavio Paz.

Pero aún hay más. Puede aceptarse la hipótesis plenamente probada de la existencia de escritores abiertamente derechistas, *ellos y sus obras*. Todos francamente reaccionarios y algunos abierta y militantemente fascistas. Ahí van unos cuantos nombres que no son ninguna frusleria: Céline, Drieu La Rochelle, Knut Hamsun, Ernst Jünger, Yukio Mishima (al que ahora lo leen hasta los esquimales), Ezra Pound, Fernando Pessoa. No importa incluso que, en algunos casos, su obra sea de tono fascista e intenciones antisemitas (caso de Céline): la de todos es una espléndida obra literaria. Baste con pensar en Pound, probablemente, junto a Rilke y Eliot, el gran poeta del siglo.

Dos conclusiones

No tiene el menor sentido hablar de derechización, izquierdización, somatización, o licuefacción de la literatura.

Por lo general, quienes se dedican a aplicar tan absurdos cartabones, además de no tener mucho que hacer, salvo el ejercicio libre de la envidia, suelen ser escritores más bien mediocres. A Balzac no se le ocurrió calibrar la ideologia de *La Comedia Humana*.

El resto es literatura.

DE CREER al *dandy* Brummel, gran experto en el tema, si elegancia es el arte de no hacerse notar, no va ser fácil calificar de elegante la vestimenta de García Márquez en Estocolmo. Pero sirvió al propósito. Se habla de cómo fue vestido a recibir el Nobel y no del hecho de recibirlo. Quizás ésa era la intención. En todo caso, lo del atuendo heterodoxo compendia el cúmulo de tergiversaciones y despropósitos en circulación desde que la inocente Academia sueca otorgara el premio al escritor colombiano. En torno a este Nobel se ha hecho más política que literatura, posiblemente porque el premio mismo no estaba exento de alguna intención extraliteraria. Unos y otros han traído y llevado las nada escondidas tomas de posición política de García Márquez. Hasta el punto de que se ha podido tener en algún momento la impresión de que lo que estaba en juego era el Nobel de la paz. Contra García Márquez se han levantado, sin apenas disimulo, los viejos reflejos viscerales de quienes ven en el comunismo / socialismo al Mal encarnado. Las celestiales legiones de arcángeles vengadores, encabezadas por Arrabal, han descargado su saña y alguna interpretación venenosa en el novelista premiado. Se le ha reclamado que por qué dijo esto o aquello y por qué defiende a unos y no ataca a otros, en ese juego tan monótono de las degradantes batallas ideológicas entre güelfos y gibelinos de este siglo imbécil y criminal. También en este caso semejante actitud, más que un error es una estupidez. Es la forma más rápida de trivializar el asunto. La prueba: si García Márquez pensara políticamente como Reagan (¿por qué no?), todos los que le atacan rabiosamente le ensalzarían como el más grande novelista. Y viceversa. Y unos y otros, coro de perros ladrando a la luna, seguirían su fútil pendencia. Inútil decir que los lobos del bando contrario, aquellos para quienes García Márquez se presenta como la voz de la revolución eternamente prometida y esperada, también han desorbitado el asunto. Cierto que estos últimos son especialistas en poner la literatura al servicio de la causa; mejor dicho, si alguien no se compromete y cierra filas tercermundistas, es despreciado como escritor. Por eso han podido escribir sandeces del calibre de los «fantasmas intimistas», con lo que deben querer aludir a escritores tipo Virginia Woolf o Proust, que, como todo el mundo sabe, son abyectos representantes de la decadencia burguesa. Razones vulgarmente ideológicas en su expresión más tediosa, de una y otra parte. Y de literatura ¿qué?

Hubiera sido más honesto y, sobre todo, más ajustado al tema, que a quienes no les gusta García Márquez dijeran, por ejemplo, que no pasa de ser un tardío cultivador del viejo realismo narrativo; y que ese disfraz de «mágico» apenas si tapa una mezcla de dudoso gusto entre pintura costumbrista, de color local, y una poesía provinciana, hecha de maripositas y levitaciones. O, por el contrario, que los entusiastas admiradores del «Gabo» se hubieran adscrito sin rodeos a las tesis de la renovación del realismo literario que, gracias a García Márquez, pero no sólo a él, supera las sórdidas limitaciones del pedestre naturalismo. O algo por el estilo. Pero sin que en ninguno de ambos casos haya que proceder,

por el más burdo de los recursos comparativos, a mancillar otras corrientes o recursos literarios.

Pudiera inclusive haberse insinuado que los lejanos suecos sólo pueden representarse a Latinoamérica a través del prisma deformante del folklore, que responde a las mil maravillas al estereotipo al uso: tiranos, pueblos dormidos, violencia, ensoñaciones. No hay que olvidar que la monarquía sueca es un invento francés; al fin y al cabo, entre *herr* Lundqvist y *monsieur* Lang no debe de haber grandes diferencias a la hora de mirar hacia el típico y coloreado subdesarrollo. En este sentido, no puede decirse que García Márquez los haya decepcionado ni con su obra ni con su llamativo ropaje. Es como si Juan Ramón Jiménez se hubiera presentado vestido de toreador, o Faulkner, de cowboy. Ya sabe Octavio Paz lo que le toca hacer si acaso lo gana: ir de mariachi.

Además, empeñados como han estado algunos en trasladar la apreciación del Nobel al terreno de la lucha ideológica, olvidan que, dispuestos a ser rigurosamente críticos de ese denostado sistema de premiación, la única postura consecuente y digna fue la de Sartre. Mandó el Nobel a paseo con todo lo que eso significa, y no estará de más recordar que Sartre nunca se hizo millonario con sus escritos. Pero, de nuevo, ello sería desorbitar la cuestión, pues ni Sartre fue más grande por renunciar al Nobel ni García Márquez va a escribir mejor o peor por haberlo aceptado. Otra cosa, no menos aburrida que la política, sería discutir el propio premio. Es de temer que todo haya sido dicho sobre un galardón que, si se caracteriza por algo, es por haber dejado fuera a más y a mejores que a los que ha elegido. No es cosa de volver a recitar los consagrados, empezando por Kafka, ni de volver a pronunciar el nombre inefable de Borges, tan malsonante a los oídos de los aguerridos revolucionarios como a los de ciertos secretarios nórdicos. Borges no es el único absurdamente fuera; ahí están dos de los auténticamente grandes: Graham Greene y Ernst Jünger, sistemáticamente ignorados por los oportunistas dispensadores del premio. Y si lo que buscan, según dicen, es exaltar a los escritores que hacen declaraciones anti-racistas, progresistas y escandalosas, podrían haberse fijado en Norman Mailer, sin ir más lejos.

Vano empeño intentar descifrar los arcanos del Nobel. Tan inútil denigrarlo como querer reducirlo a una fórmula. Una vez más, en este malentendido, alguien, queriendo hacer la gran frase, lanzó aquello tan rebuscado de que «el Nobel se merecía a Gabo». Quién lo duda. Sólo que si a eso vamos, si de lo que se trata es de medir los «merecimientos» del Nobel, por ahí viene imparable uno para Harold Robbins. No hay que desesperar.

EN EL OTOÑO de 1959, Jean-Paul Sartre y John Huston pasaron una semana juntos en una morada irlandesa, propiedad del célebre director de cine: allí trataron de ponerse de acuerdo sobre el guión de Freud que el americano quería llevar al cine y que, por encargo suyo, Sartre había redactado en agobiantes trescientas páginas. Si al encuentro se le concede valor emblemático, difíciles son las relaciones entre el cine y la literatura. Pocas veces dos personas se cruzaron sin entenderse del modo como lo hicieron aquellos dos gigantes; además de las dificultades materiales de comunicación (Sartre nunca supo inglés y el francés social de Huston quedó desbordado ante el chorro indetenible del parisino), se juntaron los inconvenientes espirituales; eran habitantes de planetas distintos: la máquina de pensar y el mago creador de imágenes. Al final, Huston desechó el guión de Sartre sobre Freud, y Sartre se fue convencido de la ignorancia supina del norteamericano.

No hay que desesperar: no todo cine se limita a hacer biografías de hombres ilustres ni Sartre representa a toda la literatura contemporánea. Justo acerca de las relaciones entre el cine y la literatura versa un libro de Gimferrer, tan rico en sugerencias como apasionante de lectura: Pere Gimferrer, *Cine y literatura* (Ed. Planeta, Barcelona, 1985).

La gran tesis de Gimferrer es muy simple: Griffith corta al cine en dos y es precisamente el cine post-griffithiano el que refleja la influencia de la literatura. No una influencia ocasional; no se trata de que se adapten mejor o peor ciertas obras al cine, sino que la gran innovación introducida por Griffith consistió en lograr que la narración cinematográfica fuera una auténtica narración literaria. El cine despega y sale del estrecho marco de la teatralidad en que lo habían situado Meliès y los primeros creadores y todo ello gracias a que Griffith se inspira en Dickens y crea para el cine un estilo copiado del literario. Donde puede apreciarse la escasa o nula novedad estilística del cine: su analogía con el campo de la literatura es doblemente tributaria, del teatro y de la novela. Y así como Balzac es la exploración de un camino abierto por Cervantes, mientras que Flaubert, Dostoievski, James y Proust son derivaciones de las posibilidades contenidas en Balzac, por su parte, Eisenstein, Resnais, Welles, el neorrealismo y la *nouvelle vague* «ensanchan» —dirá Gimferrer— «la vía abierta por Griffith». De tal modo que no se vacila en declarar al autor de *Intolerancia* «fundador del lenguaje cinematográfico». Un lenguaje tomado en préstamo de la literatura porque en definitiva el cine cuenta historias y el modelo para contarlas no es el teatro sino la novela del XIX. Por lo mismo, bien puede hablarse de un «relato en imágenes», que no es otra cosa sino una «transposición de las novelas».

El atractivo de la tesis central de Gimferrer es que hace comprensible el proyecto lingüístico cinematográfico a partir del modelo literario: el cine vendría a ser la aplicación visual, en un campo espacio-temporal técnicamente definido, de los temas novelísticos, narrados a la manera de los grandes escritores rea-

listas. Al vincular Griffith la narración cinematográfica al paradigma novelístico, incluyó al cine en un género literario de amplio aliento: una vez, por las unidades lingüísticas que son las palabras, y otra, por las imágenes, propias del cine, sin renunciar del todo a aquéllas.

Que Griffith sea el corte que marca nítidas diferencias estilísticas es lo que no se ve tan claro. Primero, porque, como el propio Gimferrer acepta, el modo de contar de Griffith (que es el modo de contar de Dickens) no es el único. Hay el modo de contar de Buñuel (*Le chien andalou, L'âge d'or*), que se basa en el simple poder asociativo de las imágenes y que, en realidad, no es propiamente un modo de contar, puesto que el proyecto surrealista no se proponía contar nada, sino si acaso organizar el caos respetándolo. Hay otros modos de narrativa, no menos literarios que el griffithiano, aunque sobre otras referencias: el *nouveau roman*, que se vincula a *El año pasado en Marienbad* y a *Hiroshima, mon amour*, y el modelo de la ambigüedad, que en la novela contiene a Henry James o a Faulkner y, en el cine, a *El amigo americano* y *El reportero (Profession: reporter)*. Pero, en contra de la cesura Griffith, se yerguen además otros obstáculos.

Ante todo, el hecho de que no parece ser tan exclusivo de Griffith el divorcio con el enfoque teatral a lo Meliès. La desteatralización del cine, tan exaltada por Gimferrer en Griffith, consiste en convertir la unidad de la filmación de *escena* (técnica teatral por excelencia) en *plano*, esto es, la parte de película impresa sin interrupciones entre la puesta en marcha y la detención de la cámara, sea cual fuere el contenido de esa impresión; con todas las variantes conocidas: plano largo, general, medio, americano, *close-up, insert*, etc. Pues bien, sucede que el tratamiento filmográfico por planos es anterior a Griffith. En *The Gran Train Robbery* (1903), Edwin Porter mostraba en la primera escena (teatral) a dos bandidos enmascarados en el despacho del jefe de estación dictando un telegrama falso para apoderarse así del tren. Por la ventana abierta de ese despacho, se veía llegar el tren, detenerse, bajar de él al maquinista y acercarse para recibir el falso telegrama. Esta toma rompe así la teatralidad de la escena y crea un auténtico plano cinematográfico: hay continuidad de acción en una sola toma por más que sea fijo el plano en que aquélla se desarrolla. Otro ejemplo: *L'assassinat du Duc de Guise* (1908), de André Calmette, que, según Henri Langlois, le enseñó muchas cosas a Griffith. Aunque situado enteramente en un decorado plenamente teatral (castillo, varias habitaciones comunicadas), la cámara sin embargo no quedaba fija, sino que se trasladaba con cada desplazamiento de la acción; se convertía así en el centro de la narración, rompiendo la rigidez del escenario teatral.

La disputa por quién fue el primero en salirse de los límites teatrales no parece muy fecunda. Puede concederse que Griffith, en efecto, dio el empujón definitivo a la consagración de la narración cinematográfica como técnica literaria. Pero los problemas que semejante visión escisionista (antes y después de Griffith) genera no son despreciables. Si es cierto que Griffith creó un camino literario, no lo es menos que se trata exclusivamente del sendero realista. Entonces,

una de dos: o no se llegó muy lejos o Buñuel es el nuevo Griffith, a sólo doce años de éste. El peligro de igualar por el recurso a géneros supremos es que se pierden matices diferenciadores importantes. Resnais no es simplemente un epifenómeno cinematográfico del *nouveau roman*. Resnais es quizá uno de los primeros (en todo caso, el más profundo) en tratar el tema del tiempo en el cine. Desde la memoria fragmentaria y obsesiva de *Guernica, Nuit et Brouillard* y ciertamente *Hiroshima, mon amour* hasta la incoherencia del presente (*L'année dernière à Marienbad, Muriel*) y la pre-visión del futuro (*La guerre est finie*). Más bien fueron los teóricos del *nouveau roman*, en particular Robbe-Grillet (guionista de *L'année dernière à Marienbad*), quienes se beneficiaron de la influencia de Resnais. En ese caso, el cine orientó a la literatura. Además, las películas que luego, en tanto director, creara Robbe-Grillet (*L'immortelle, Trans-Europe Express, L'homme qui ment*) rompen los moldes de lo literario, pues operan tanto en el plano visual (imágenes) como en el auditivo (sonidos), ampliando de esa manera las posibilidades de expresión con la consiguiente alteración de la linea narrativa tradicional.

Por otra parte, no parece estar muy clara la distinción teatro / cine en punto a unidades de expresión, introducida por Gimferrer. Unas veces se entiende que lo propio del teatro es la escena y lo característico del cine el plano; otras, sin embargo, como quiera que, en el fondo, una escena no es sino un largo plano fijo, se prefiere establecer la distinción entre plano y plano-secuencia, en tanto respectivas unidades narrativas. Así, lo que Gimferrer llama el «camino Meliès» privilegió al plano, con lo que encadenó el cine al teatro, mientras que el «camino Griffith» desarrolla el plano-secuencia para hacer al cine dependiente de la novela. Es curioso observar que, visto asi, Meliès es el predecesor (no sólo temporal, sino temático) de Griffith, pero su condición de tal sólo es comprensible después que Griffith creara la diferencia; se confirma una vez más aquella tesis de Borges de que los grandes creadores crean también a sus predecesores. Forma elegante de decir que dan sentido y continuidad a los atisbos de aquéllos.

Presentaríase entonces el cine como encrucijada de caminos: o narración o no narración. Ni siquiera en los grandes momentos del surrealismo puede hablarse de una total ausencia narrativa. De una u otra forma, sobre uno u otro modelo, el cine ha sido, desde sus inicios con aquellos obreros de la fábrica de Lyon hasta estos Rambos que nos aquejan con sus estúpidas hazañas, un arte eminentemente narrativo. Lo que explora en detalle Gimferrer son las variantes de esa formulación en la triple vertiente de las relaciones que se establecen entre novela y cine, entre teatro y cine y, más específicamente, entre guión y rodaje de la película. Con mucho, la parte más extensa y más rica en profundidad de análisis es la primera: relaciones entre la novela y el cine.

De siempre, el gran problema de un cine literario ha sido la feliz o menos feliz adaptación del texto a la pantalla. Gimferrer aprovecha el viejo problema para replantearlo asi: siendo como son distintos los materiales en el cine (imágenes) y en la literatura (palabras), ¿puede en realidad hablarse de «adaptación»?

Sostiene Gimferrer que, de hecho, dada la distancia insalvable entre ambos órdenes de elementos, más que de «adaptación», habría que hablar de «creación nueva y autónoma». De ser así, la desconexión novela-cine seria casi completa: mundos paralelos. La literatura no seria trasvasable *qua* novela al cine, sino que, todo lo más, serviría de inspiración temática y aun estilistica para la formación de un nuevo producto, mejor o peor logrado, que vendria a ser la pelicula. No tendria entonces mayor sentido reclamar por la felicidad o fracaso de la adaptación: la novela renace trasmutada en el cine o termina de morir en él.

Sin despojar de mérito alguno al agudo planteamiento critico de Gimferrer en este punto, bien pudiera intentarse su enfoque desde otro ángulo. Es cierto que hay una diferencia básica entre palabras e imágenes, pero no lo es menos que al filmar *Guerra y Paz*, por ejemplo, subsiste un fondo común de referencias entre la novela y la película. Son expresiones diferentes que vienen a coincidir en cuanto al significado; luego, aquellas diferencias entre texto e imágenes equivaldrían a los distintos sentidos que puede presentar una misma referencia o denotación: 'Pere Gimferrer' y 'el académico más joven de la Real Academia Española' poseen la suficiente distancia textual como para poder hablar de diferencia de sentidos, por más que ambos señalen a la misma realidad, el individuo subyacente a esas dos expresiones, a la vez autor de *Arde el mar* y académico de la lengua. La unidad viene proporcionada por el común significado que, en el caso de las adaptaciones literarias al cine, procede del tema y aun del estilo que sirven para legitimar en definitiva el recurso de la adaptación. El propio planteamiento de Gimferrer parece ir por esta misma senda, ya que llega a preguntarse «¿qué se adapta, en el cine, cuando es llevada a cabo una adaptación de Dickens...?», donde al punto se nota que está preguntando sustantivamente por el «qué» de la adaptación. Y aún insiste: «una adaptación genuina debe consistir en que, por los medios que le son propios —la imagen—, el cine llegue a producir en el espectador un afecto análogo al que mediante la materia verbal —la palabra— produce la novela en el lector», aceptando así que, en definitiva, ése es «el verdadero problema de la adaptación de una novela al cine». Donde es posible ver que, a la fuerza del significado común a ambos géneros, se agrega la dimensión pragmática, que exige similares efectos en los usuarios de los respectivos lenguajes. Porque parece evidente que para que surtan los mismos efectos deben manejar la misma causa, que no es otra sino aquello que de la novela pasa al cine en el acto creativo de la adaptación.

Sea o no la adaptación un recurso autónomo o apenas un pretexto para la re-creación de un tema en el espacio fílmico, siempre cabrán dos actitudes encontradas a la hora de decidir cómo proceder. O la dominante y en cierto modo resignada que parte de la comprobación de que todo está ya inventado (*nihil novum*) y de que, por tanto, sólo cabe atenerse a «la consolidación de un clasicismo fílmico». O la revolucionaria y minoritaria, según la cual, todo está por inventar (sabido es que Eisenstein pretendió adaptar nada menos que *El Capital*). Reaparece de nuevo la dicotomia griffithiana: o se acepta el *status* adaptativo o se aspira a la innovación. No deja de ser pesimista en este punto la posi-

ción de Gimferrer: «en la mayoría de los casos, el lenguaje narrativo empleado en el cine no rebasará el área de las posibilidades latentes en Griffith...». Retomando el planteamiento antes introducido entre multiplicidad de sentidos y unidad de significado, aceptar el esquema griffithiano como permanente equivale a negar la posibilidad de nuevos lenguajes por más que siempre está abierto el amplio campo de los resultados fílmicos. Lo mismo, pero diferente. Algo así como el triunfo de las tesis lampedusianas en el terreno de la adaptación fílmica de lo literario.

Una de las más certeras y perspicaces observaciones de Gimferrer acerca de la diferencia básica entre cine y literatura es la que apunta al hecho de que el lenguaje literario es *sucesivo* (no abarca ni puede abarcar de una vez todos los aspectos cubiertos en un relato), mientras que el lenguaje fílmico es *simultáneo* (muestra de una sola vez todos los aspectos). Sin embargo, tanto uno como otro forman parte del proceso de percepción y, en tanto tal, sometido al recurso que Sartre caracterizara como de «irrealización», que no es otro sino el que permite destacar lo percibido sobre un fondo difuso general («irrealizado»). Una vez, con la palabra y otra, con el foco limitado al primer plano que constituye en borroso el resto del campo. Por lo mismo, sostendrá Gimferrer, puede el cine asimilarse a la condición de sucesión que caracteriza al lenguaje escrito, según le convenga (mostrar una sola cosa, a la vez). La inversa, no obstante, no es cierta: por muchos esfuerzos y ensayos estilísticos que quiera introducir, está condenado el lenguaje escrito a no lograr la condición de simultaneidad expresiva propia del lenguaje cinematográfico.

El pesimismo de Gimferrer en el terreno de las adaptaciones no se limita a la forma ni se queda en el área de las diferencias lingüísticas, sino que avanza hasta la profecía: «la narrativa contemporánea (se entiende desde Joyce y Proust) irá avanzando hacia la inadaptabilidad fílmica». Y aun de modo más definitivo: «*Cien años de soledad*... no puede trasvasarse íntegra al cine... *Terra Nostra*, *Reivindicación del Conde Don Julián* o *Rayuela* sólo existen como textos...». Replicarle con obras como las de Resnais es concederle otra vez la razón a Gimferrer: Resnais no adapta, sino que crea un lenguaje más complejo para el cinc. Lo que podría disputarse, pero apenas en el reino de las hipótesis más evanescentes, es si con la introducción de nuevos recursos (Syberberg, Resnais, Fassbinder) se dispondría de medios idóneos para intentar las adaptaciones imposibles.

En el caso del teatro, «... dos órdenes distintos del problema. Por un lado, las adaptaciones fílmicas de obras teatrales. Por otro, la incidencia del lenguaje teatral en el fílmico». Por supuesto, el primero es un caso particular de adaptación de la literatura al cine, mientras que el segundo afecta directamente al cine; su fórmula más corriente: teatro dentro del cine. En todo caso, no deja de tener cierto aire paradójico la rotunda afirmación de Gimferrer, según la cual «la principal aportación del cine sonoro ha sido el redescubrimiento del teatro». En efecto: en forma de filmación de obras de teatro, divulgadas por el cine, o en la de obras nuevas que combinan imagen y diálogo, el cine ha contribuido

a la revitalización teatral como una manera irónica de rendir tributo a la matriz de que procediera de algún modo.

Los ejemplos que Gimferrer aporta en apoyo de su aserto son numerosos: *La réligieuse, La marquise d'O..., Les parents terribles*, pero no deja de ser curioso que no cite el paradigma de éxito teatral en el cine ni el del fracaso. Difícilmente podrá superarse la habilidad de Lubitsch para incorporar el teatro al cine, como en aquella redonda comedia que fue *To be or not to be*, en la cual el teatro vivía del cine y en el cine y éste se alimentaba de la representación teatral. En cambio, no deja de ser trágico que, por muy excelentes que hayan sido los aportes de Harold Pinter al cine, en forma de guiones (*The servant, Accident, The Go-Between*), nunca haya logrado el nivel de calidad que sus aportes teatrales poseen.

En el capítulo de las adaptaciones del teatro clásico al cine (caso muy concreto de Shakespeare), Gimferrer no deja de desconcertar al descartar a Kurosawa con la película *Kumonoso-ju* (*El trono de sangre*, adaptación de *Macbeth*), mientras prefiere las versiones de Welles y de Olivier, con el argumento de que, al trasponer Kurosawa a Shakespeare, «crea una sensación de libertad extrema... si bien el resultado es en verdad fiel al espíritu de la tragedia inglesa». Entran ganas de preguntar: ¿qué sucedió con aquel principio pragmatista que exigía que la buena adaptación fuera capaz de producir un efecto análogo al que produjo el modelo a adaptar? Buena prueba de ello es el ejemplo que da Gimferrer de *Cumbres borrascosas*, en el que prefiere con mucho la versión libre y contemporánea de Buñuel, con todos sus defectos, a la literal y fiel de Wyler. Pues no otra cosa es lo que hace Kurosawa con *Macbeth* (en el caso de *The throne of blood*) o con *El rey Lear* (en *Ran*, más reciente aún: 1985).

En la parte final del estimulante libro de Gimferrer, se procede a examinar las relaciones entre el guión y la película, no de una manera vaga y genérica, sino a partir de un ejemplo estudiado con todo detalle: el del film de Douglas Sirk, *Imitation of Life*. La tesis de Gimferrer es que «la realidad de cualquier obra fílmica... no es reductible al guión ni necesariamente inferible de éste», que vuelve a ser una explicación de la tesis más amplia, antes calificada aquí de «pesimista», que hace de la literatura y el cine géneros separados y, en ocasiones, inmiscibles. Es una forma económica de decir que el producto supera a los elementos originales. Sólo paradójica en primera instancia, pero perfectamente admisible si se piensa que, en efecto, el cine siempre se ha levantado sobre semejantes contradicciones. Ya en época de Griffith se registró la típica paradoja creada por el cine realista, en el cual la larga toma de una acción que realmente estaba sucediendo proporcionaba una impresión mucho más débil de la realidad que la suministrada por una serie de tomas cortas hechas a partir de ángulos escogidos y distancias variables. O lo que es igual: la solución que ofrecía la técnica del montaje sobrepasaba a la realidad filmada directamente. El descubrimiento de semejante contradicción le sirvió a Eisenstein para crear sus grandes obras, pues no tardó en advertir que dos tomas diferentes hábilmente montadas producían en conjunto una realidad distinta y muy superior

a lo que equivalía la simple suma de las mismas. Eisenstein llegó a explicarlo con ayuda de la analogía lingüística del japonés, modelo de lengua aglutinante, en la cual 'agua + ojo = llanto' o 'cuchillo + corazón = pena'. Dicho en las palabras de Gimferrer: no hay reducibilidad posible de la película (producto final) al guión (componente básico).

Lo mejor, en general, del libro de Gimferrer es la claridad de su planteamiento y la fuerza de sus tesis. Por vez primera, se entiende el por qué de la relación de dependencia del cine respecto de la literatura, sin que, no obstante, aquél pueda subsumirse en ésta; logra Gimferrer establecer un esquema histórico de ese fenómeno (aporte capital de Griffith) y analiza ampliamente las consecuencias del mismo. Por si fuera poco, en una grata edición que combina impecablemente el «montaje» de texto y fotogramas. Se podrá estar o no de acuerdo con algunas de las tesis adelantadas por Gimferrer, pero no cabe la menor duda de la rigurosidad del planteamiento central: el cine aún le sigue debiendo a la literatura su forma de contar las cosas.

Drácula: la fuerza de la sangre

¿Por qué no tomar a la sangre como categoría clasificadora de las civilizaciones? Línea roja y definitiva que las separa: de un lado, ensangrentadas y terribles, las que la exaltan y aun exigen; del otro, asustadas y frágiles, las que la huyen y esconden, en terror o vergüenza. Popol Vuh contra Biblia. La sangre purifica o contamina: vida y muerte, según se mire. Unos hombres, los del maíz, la vieron como alimento, así fuera en primer lugar, de dioses; otros, los del barro, la rechazaron como impureza. En los intentos por hacer al hombre, los dioses mayas probaron con la arcilla, primero, y luego, con la madera: aquélla, deleznable, ni siquiera los sostenía en pie; la madera, en cambio, permitió un remedo de hombres, los primeros humanoides, que llegaron a hablar, pero carecían de fuerza vital porque les faltaba la sangre, principio esencial. La cosmogonía hebrea es menos exigente: el hombre fue tomado de la tierra y es sólo polvo. En lugar de sangre, su principio vital es el soplo. La sangre puede ser muerte. Dice el Talmud que si alguna mujer en menstruación pasa entre dos hombres, uno morirá.

Sólo que las cosas humanas no son tan sencillas. Para las civilizaciones mesoamericanas la sangre era principio de vida porque de ella se alimentaban los dioses y sin dioses no habría mundo, pues todo era una cadena circular: los vegetales alimentan a los animales que alimentan al hombre que, con su sangre, ha de alimentar a los dioses para que éstos, sosteniendo el mundo, permitan que haya vegetales y todo lo demás. Para otras civilizaciones, aunque rechacen la sangre y tengan horror siquiera de verla, ésta sigue siendo, por lo mismo, principio vital. El judío tiene que comer animales exangües porque la sangre es precisamente el alma de los animales y, si la comiera, se animalizaría. Porque la sangre contenía un poder extraordinario, en Egira la sacerdotisa de Demeter bebía la sangre recién derramada de un toro a fin de poder profetizar: lo mismo hacen los brujos de Minahassa, al norte de las Célebes, con la sangre de los cerdos sacrificados. Unos exaltan la sangre, otros la huyen: para todos, poderosa y sagrada.

Habla Octavio Paz de los mayas: «El rey está vestido de una manera suntuosa y en su espalda lleva como adorno una máscara de su padre, Escudo de Jaguar. El pene del monarca, cubierto por una lanceta divinizada que remata en un penacho de plumas, gotea sangre que Pájaro Jaguar esparce con las manos y deja caer en una canasta que contiene papel que después será quemado...» Frazer, refiriéndose a los nativos de Africa o Nueva Guinea: «Borran cualquier mancha de sangre del suelo o cortan el trozo de madera que se haya manchado de ella. Tienen sumo cuidado en quemar cualquier palo, hojas o andrajos que estén teñidos de sangre; y si la sangre ha goteado al suelo, remueven la tierra para taparla e incluso encienden después una hoguera en aquel mismo sitio. Este mismo temor implica los curiosos deberes que cumple una clase de hombres llamados *ramanga* o 'sangre azul' entre los betsileos de Madagascar; su ocupación es comerse todos los recortes de uñas y toda la sangre vertida de los nobles.

Los nobles de alto rango difícilmente van a ninguna parte sin estos humildes asistentes...»

La sangre, en su dimensión cultural, poseía dos funciones complementarias, en cualquiera de las civilizaciones en que se exaltara o prohibiera, quizá por los efectos alucinatorios que su pérdida o su excesiva ingestión producían.

Drácula es apenas uno de los últimos eslabones en la cadena ritual de sacrificios exaltantes y sangrientos. Es el sacerdote y oficiante que procura la sangre que alimenta a los muertos, comenzando por él mismo, y que sin ella sólo serían muertos. De modo que, como se mire, detrás de los mitos y ritos de la sangre, está la ominosa presencia de la Muerte.

Aztecas y mayas creían que sin sangre morirían los dioses y, en consecuencia, el mundo y, en consecuencia, los hombres. La sangre derramada en sacrificios aplaca a los dioses en uno y otro lado de las humanas civilizaciones. También los primitivos hebreos practicaron sacrificios humanos que, luego, como pasó con los griegos, se tornaron en más llevaderos sacrificios de animales: en todos ellos, de lo que se trataba es de que corriera la sangre, o para purificar a la víctima o para purificar a los que la utilizaban o para purificar la tierra que la recibía. De la importancia de la sangre en la civilización judeo-cristiana da fe la manía hispana de la limpieza de sangre que, según Américo Castro, es típica obsesión hebrea: no descender de otros que no sean los aceptados por el grupo y mucho menos unirse a quienes no sean de la misma sangre. La otra cara de esa civilización la presentan los pueblos de la cultura anglosajona con su semántico terror a todo lo que sea *blood* o *bloody*, pues tal es la condición dual y antinómica de la sangre: mancha tanto como vivifica.

Tenía que ser un inglés, Stocker, quien concibiera la manifestación moderna del mito succionador y vivificador de la sangre que, al mismo tiempo, mata y resucita: Drácula. Al terror de la contaminación se agrega el de los muertos.

El miedo a los muertos es paradójico: si, en efecto, como quieren las religiones trascendentes y los adeptos al vampirismo, viven después de haber muerto, mejor que mejor: señal de que hay sobrevida, de que no todo termina con la muerte. Pero, a la vez, asusta que sigan viviendo. Porque, en el fondo de sus terrores, el hombre lo que quiere es la Muerte, no los muertos. La Muerte le tranquiliza; los muertos le asustan. Aquélla es natural y comprensible: es el término que explica y justifica todo el proceso y en especial que éste siga existiendo como tal proceso. Pero que no haya muertos o, peor aún, que éstos sean al mismo tiempo muertos y vivos, es algo incomprensible, pues a la vez que se acepta el ciclo de vida y muerte, se lo destruye, violándolo, proponiendo la eternidad de la vida, la monstruosidad de lo que nunca muere.

Bien visto, Drácula es la proyección imaginaria del dogma religioso de la inmortalidad. Los creyentes aceptan con un débil esfuerzo racional que, después de la muerte, siga habiendo vida. Pero si acaso tienen la audacia de representarse esa vida, no pueden ir muy lejos: o la reducen al simplismo beatífico de la contemplación celestial a cargo de evanescentes residuos anímicos, o la detienen en la aterradora visión de los cuerpos saliendo de las tumbas el día del Juicio

Final para escuchar su definitiva sentencia. O el Greco o Memmling. Brem Stocker fue más allá. Su imaginación lo llevó hasta Drácula.

El buen provinciano de Ortega y Gasset se atrevió a decir que los ingleses no podían tener literatura porque no poseían imaginación: lo único que probó con ello es que por su parte desconocía la literatura inglesa, de Chaucer a Carrol. El exceso de imaginación de Stocker, aplicado al viejísimo problema de la inmortalidad, lo condujo a la idea salvadora de Drácula o la inmortalidad personalizada y heroica.

Drácula es el héroe moderno en la exigencia de ser inmortal: en vez de estar esperando a que las potencias divinas le concedan el don de la sobrevivencia más allá de las tinieblas de la Muerte, se toma la justicia por su mano y se proporciona a sí mismo la anhelada condición de inmortal. Y además lo hace sucesivamente, una y otra vez: es un inmortal reiterativo. Más bien, Drácula es el *self-service* de la inmortalidad: dosifica su inmortalidad de acuerdo a su necesidad o a sus caprichos. Si un día o un año o un siglo no quiere ser inmortal, elige la frialdad del sepulcro y se mantiene en letal latencia; hasta que le apetezca volver a esa sobrevida que sólo el fluido vital podrá proporcionarle. Por otra parte, en lo accidental de sus costumbres, es tan moderno que ha roto con el hábito campesino, casi animal, de vivir según el ritmo solar. Drácula, como los bohemios del XIX, se levanta a la caída de la tarde, disfruta a plenitud de la noche y tiene que retirarse, prudente y agotado, cuando el diligente gallo anuncia la salida del enemigo luminoso y cegador.

Entonces ¿por qué temer a Drácula? ¿Sólo porque se alimenta de sangre? Sin necesidad de recurrir al vulgar argumento de la morcilla («¡Oh gran señora, digna de veneración!»), bien puede echarse mano de la referencia teológica: Drácula no hace nada distinto a lo que antes han hecho muchos dioses a lo largo de la aventura humana imaginaria. Quizá sí: quizá lo que molesta de Drácula es esa su condición de héroe del individualismo sanguívoro, hematófilo. En lugar de esperar con la augusta paciencia de las divinidades a que los mortales vengan a ofrendarle la sangre derramada, la toma por sí mismo, la busca directamente, la succiona sin intermediarios materiales. Pero entonces, ¿cómo una civilización burguesa se molesta con su prototipo consagrado de héroe? Drácula es el modelo del *self-made-man* o, para ser más precisos, de *self-made-demi man*, pues no es ciertamente un hombre vulgar y corriente. Proponer que los banqueros lo tomen por santo patrón de sus actividades sería caer en la facilidad de una metáfora ramplona, demasiado evidente. ¿Será que acaso lo que se teme de Drácula no sea tanto su vampirismo sino su proselitismo? Sabido es lo que el mito requiere: cada succionada víctima es un nuevo Drácula, otro sujeto vampirizador. Pero ¿no han hecho y siguen haciendo eso mismo todas las ideologías y la mayoría de las religiones? Por muy héroe individualista que sea Drácula, pertenece a una sociedad moderna y no desea estar solo: su ideal, como el del catolicismo o el de los comunistas, es que un día (mejor, una noche) todo el mundo sea dracular, vampírico. Claro que sería lícito preguntar si el pobre Drácula se ha planteado lo que sucedería y que ya presienten, en su

caso, muchos honrados marxistas: si acaso algún día todo el mundo es comunista, ¿seguiría la historia y, dentro de ella, la lucha de clases? Si llegase al fin la noche en que todos son vampiros, ¿a quién morder, de dónde alimentarse, cómo seguir viviendo espectralmente?

En realidad, el temor a Drácula es de otra índole: lo que se teme no es tanto el mordisco, sino las consecuencias; lo que se rechaza no es el vampirismo sino la inmortalidad. Lo que el hombre no soporta, porque ni siquiera es capaz de concebirlo, es la condición de inmortal, se obtenga como se obtuviere. Agréguese a ello el miedo a la sangre, que es siempre un miedo de naturaleza sexual, ya que quien periódicamente sangra es la mujer por su sexo, y se entenderá que Stocker supo hacer bien las cosas: creó un héroe de nuestro tiempo, con el doble aliciente de la Muerte y el Sexo. No es casual que siempre la víctima elegida por el siniestro Conde transilvano sea una bella mujer ¿A quién le afectaría que Drácula mordiera a Reagan o a la Madre Teresa? Quien mejor lo vio fue Polanski, en su delicioso *Baile de los vampiros*, poniendo a la no menos deliciosa Sharon Tate de oficiante suprema y definitiva.

Recuérdese el triste lamento de Lady Macbeth: *here's the smell of the blood still: all the perfumes of Arabia will not sweeten this little hand*». El penetrante perfume de la sangre no se irá fácilmente de las formas culturales que ha levantado el hombre, de las que Drácula no es ni la última ni la más maligna expresión.

Un filósofo en la corte literaria

El filósofo en tanto tal está adiestrado para emitir conceptos, manejar abstracciones, alimentarse de ideas. Mora en regiones elevadas en la escala semántica, pues sabido es que del lenguaje-objeto, inmediato, a pie de tierra, no forman parte ni conceptos ni ideas ni abstracciones. Respira allí un aire, de tan puro, enrarecido, transparente, con el que se hace la ilusión orteguiana de desenvolverse entre claridades, confundiéndolas con cortesías.

El tipo más abundante de los escritores de ficción (cuentos y novelas) maneja, por el contrario, aquel lenguaje-objeto, a fuerza de descripciones, sugerencias y evocaciones. De Tolstoy y Balzac a Hemingway y García Márquez, son escritores de la realidad, sea ésta inmediata, social o supuestamente maravillosa, sin mayor necesidad de ascender semánticamente hacia zonas conceptuales de la reflexión. La mayor parte, pero no todos. Musil es una excepción: su *Mann ohne Eigenschaften* es algo más que una novela de las costumbres de Kakania. Bien es verdad que Musil, además de ingeniero, como Wittgenstein, se adentró en terrenos filosóficos: pruébalo su tesis doctoral, que lleva el impresionante título de *Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs und Studien zur Technik und Psychotechnik*. Tampoco Borges es ajeno a la reflexión a la hora de levantar ficciones, algunas de las cuales son tan metafísicas como *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*. Para no citar el paradigma contemporáneo, Sartre, capaz de exponer en relatos y teatro sus tesis sobre la contingencia ontológica y la condena del hombre a ser libre. Lo que prueba, si era menester, que la comunicación entre filosofía y literatura es camino trillado también en esta época.

La forma menos común de transitar por tan arriesgada senda es que el filósofo (o científico), de pronto, dé el salto al resbaladizo terreno de la creación literaria. Quizá Solyenitsin pueda servir de ilustración, por más que no aislada: Iris Murdoch no deja de escribir novelas, año tras año. Lo contrario es más corriente, como si la tentación de predicar conceptos fuera demasiado grande para más de uno: Wells, Burgess, Rolland y, en general, cuanto tedioso *roman à thèse* se ha escrito en este siglo, incluyendo a *Doktor Faustus*. Pero ¿qué sucede cuando el filósofo-escritor logra el difícil equilibrio de cabalgar a la vez ambas monturas? Sin dejar de ser reflexivo e ideófago, llega a crear relatos y trasmitir percepciones fugaces de lo real. No renuncia al orden conceptual, pero domina desde aquél el de la ficción. Doble traidor, vive en dos mundos al mismo tiempo: el de los filosofemas y el de los relatos imaginarios. Es un consumado equilibrista o un doble agente, según quiera vérsele. Es Alejandro Rossi, desde su primera obra dual, filosófico-literaria: *Manual del distraído*, hasta *El cielo de Sotero*, que nos regala, además, sus anteriores *Sueños de Occam*, editado por Anagrama, Barcelona (1987).

•

En tanto filósofo-novelista, pertenece Rossi a la especie de los filósofos críticos, los que rechazan la «metafísica oscura y campanuda» y prefieren moverse entre

las «fisuras insidiosas de la vida cotidiana», aun con todo el riesgo heracliteano de ser sólo un «monarca de un mundo en plena fuga». Quizá por lo mismo, Rossi escribe al acecho, como si estuviera siempre de vigilancia; permanente aguaitador de sí mismo, comienza por desconfiar de sus propias acciones, a lo Descartes: ¿quién decide esto que ahora emprendo?, ¿quién decide esta acción o cualquiera, gusto por la mostaza, preferencia de un color, estado amoroso? Hasta culminar en otra duda, no menos metódica: «¿Aporto algo a este proceso que... forma la trama más íntima de la vida?»

Nunca cede terreno, nunca abandona la vigilancia, jamás deja de avizorar sus mismos productos. Tómese, por ejemplo, el relato 'Entre amigos'. Perfecta la descripción de Da Silva, aun con todo lo confesamente fragmentaria que sea; perfecta la evocación del lugar mítico, aquella habitación, aquella cueva más bien, del tío cazador (tío del gordo Ocantos), pero de repente, en medio de la tersura narrativa, la arruga de la desconfianza, el paso atrás, el fruto del acecho, la toma de conciencia: «Podemos escribir, entonces, que Da Silva oye nuestras mentiras». No sólo siente Rossi la necesidad de darse permiso a si mismo, sino de comunicarlo en el interior del relato, como para mejor establecer su dominio sobre éste. Pudiera decirse, con un mínimo de precaución y un mucho de pedantería, que es Rossi modelo de escritor fenomenológico: aquella vieja lección de la intencionalidad de toda conciencia, según la cual no basta con su infaltable contenido, sino que se precisa de la reflexión, el doblez, la especularidad del acto mismo, la conciencia de la conciencia.

Una forma de manifestarse la desconfianza de Rossi es atendiendo a la huida de toda precisión e instalándose, de preferencia, en el reino de las ambigüedades. Ciertas frases, ciertas sentencias (por ejemplo, aquella de Conrad, con que comienzan las fragmentarias reflexiones en 'De paso'), no deben jamás ser «interpretadas», reducidas a una sola comprensión, empobrecidas en una dimensión única, clavadas con el alfiler de los entomólogos conceptuales. Porque «la precisión de alguna manera las amputa, elimina esa verdad ambigua, esa calidad de faro marino que lo mismo ilumina una roca que un prado desierto o una lancha que se aleja». La clave es, entonces, ambigüedad. Esto y a la vez aquello. No hay contornos definidos ni cortes limpios: las descripciones se desparraman y aun se difuminan, lo que no quiere decir que se hagan borrosas. Son reemplazables, como en un juego de sustituciones y posibilidades abiertas. Un músico acalorado, toque o no el clarinete, lo mismo puede ser una víctima de una mala digestión, un sindicalista malhumorado o, simplemente, eso, alguien acalorado, en medio del concierto. Verdad ambigua, vacilación decisoria, recurso de la indeterminación. Literatura construida a cada instante al borde del precipicio, en el filo de la navaja, oscilando entre la gravedad especulativa y la riquza vivencial de lo imaginado.

Y, sin embargo, en el fondo, agazapado, esperando saltar sobre su presa, es decir, nosotros, está el otro yo, no el del narrador, directo, secuencial, casi *chroniqueur*, sino el del pensador, suspicaz, irónico, malicioso, dispuesto siempre a concedernos el favor de un consejo, la traición de un comentario al margen. En pleno duelo Leñada-Gorrondona (a decir verdad, pobre Leñada...), salta la reticencia que revela esa esencial dualidad de la prosa de Rossi: «Todo escritor... pasa por su momento filosófico y quisiera, con la desesperación de un tartamudo, articular una aburrida teoría». La verdad es que Demóstenes no lo hubiera tartamudeado mejor.

LEJANO ECO DEL NOMBRE DE UNA ROSA

PASÓ la tremolina, menguó la polvareda, se aquietó el escándalo. ¿Qué queda del gran ruido que, en 1982, levantó por doquier la novela de Umberto Eco, *Il nome della rosa?*

Prácticamente, nada: flor de un día, esplendor pasajero, fugaz brillo. Aquietáronse las aguas momentáneamente agitadas y apenas si se clasifica al autor entre los imitadores de Borges, literatura de la literatura, libro de libros, tela de retazos, ingenioso *patch-work*, curiosidad cada vez más desvaída. Rosa marchita que evoca otros versos: «Al florecer, las rosas madrugaron / Y para envejecerse florecieron / Cuna y sepulcro en un botón hallaron...»

NOVELAS Y CUENTOS

Por algo el gran maestro, el remoto modelo porteño del terrible ciego de la novela, Jorge de Burgos, no sólo no ha escrito novelas, sino que lo ha justificado literariamente más de una vez.

La preceptiva de Borges no puede ser más simple: el novelista ha de partir de personajes, mientras que todo cuento arranca de situaciones imaginarias. Ahí radica toda la diferencia, que no es poca. La fuerza, entonces, ha de centrarse en los personajes o en la situación: novela o cuento. Los peligros de la novela son evidentes: «un solo personaje mal inventado puede contaminar la irrealidad a quienes lo acompañan...» (léase el ensayo de Borges sobre Nathaniel Hawthorne, en *Otras inquisiciones*, 1949). Consecuencia: decididamente, lo de Eco es un cuento, un inmenso e inflado cuento, en el que lo que predomina es la situación, una trama de intriga, una historia de monjes, pero en donde los personajes son apenas sombras, delicuescencias, esquemas en apoyo ni siquiera del relato, sino de lo que con él pretende probarse. Ninguno posee suficiente dimensión psicológica: el peor, el protagonista, Guillermo de Baskerville, apenas una caricatura, levantada con trozos de Sherlock Holmes, de los empiristas ingleses, de un racionalismo descreido *avant le temps*, insufriblemente volteriano; quizá el mejor es el pobre y falso narrador (Adso de Melk, escuálido trasunto fonético de aquel servil Dr. Watson), pues, pese a todas las imprecisiones del autor (¿quién es?, ¿de dónde viene?, ¿qué fue de su vida?, ¿qué pensaba realmente?), llega a ser un observador y, sobre todo, da muestras de sentir cual auténtico humano, en la breve y estereotipada historieta de amor con la *fanciulla* en la cocina. El resto, fríos teoremas: el ambicioso, el fanático, el vulgar, el cobarde *et sic de coeteris*, hasta concentrarse en el opositor del sagaz franciscano, el malévolo benedictino, ciego y poderoso, poder detrás del trono, verdadera araña en el centro de la horrible tela, epítome de todos los clisés anti-castellanos: fanatismo, sequedad, ira, altanería y orgullo que remata en locura. Ni Unamuno, en su *En torno al casticismo*, lo hubiera pintado peor.

Un cuento, un gran e hipertrofiado cuento, difícilmente una novela. Las palabras de Borges, maestro a la distancia, auténtico *ecco in lontano* para el Eco semiótico, inspiración remota de tantas cosas (rosa, laberintos, libros, biblioteca), son terriblemente justas, escritas cuarenta años antes de la abigarrada empresa de Eco: «ese desvarío laborioso y empobrecedor de componer vastos libros; ese explayar en quinientas páginas una idea cuya perfecta exposición oral cabe en pocos minutos» (Prólogo a *Ficciones*, 1941). Quinientas tres páginas, para ser exactos. Quinientas tres páginas para *explayar* una sencilla idea borgiana, a su vez préstamo de Mallarmé: «el mundo existe para llegar a un libro». Eso es todo.

El mundo es un libro

Desgraciadamente, no. Hay más cosas. Y ahí reside uno de los graves defectos de la obra de Eco: su atropellamiento de escritor novel por querer decir muchas cosas, por exhibir diversos conocimientos, por ansiar capturar más de una pieza. Era de esperar: en ocasiones, se le dispersa el relato, el sencillo relato central, sobre el que debiera haberse construido el cuento borgiano: el libro misterioso cuya secreta existencia regula la vida y la muerte de la innominada abadía en la que transcurren las siete jornadas de la prolongada narración.

Un monje doblemente ciego (ante la luz mundanal y ante la luz del saber impreso) decide ocultar por peligroso para el espíritu el único ejemplar de un (falso) segundo libro de la brevísima *Poética* de Aristóteles que, en realidad, nos ha quedado: aquel en el que supuestamente el Estagirita se propuso tratar el género de la comedia y, para ello, se empeñó en una filosófica alabanza del humor, la risa y sus particulares beneficios. Anatema: piensa el serio y tremendo castellano, pues el mundo sólo es valle de lágrimas y la risa una añagaza del Maligno. Se erige Jorge de Burgos (más bien de Silos, a donde Eco viajó varias veces para inspirarse, sobre todo en la farmacia del monasterio) en una suerte de anti-Bergson *avant la lettre* que, con actos, desarrolló un tratado práctico contra la risa, mediante la ocultación, primero, y el envenenamiento, después, del raro ejemplar cuya lectura impide a toda costa. A toda costa, realmente: muchas vidas perecen, pero antes muertos que herejes por el satánico espíritu de la burla, antesala del descreimiento.

El mundo existe para un libro; mejor dicho, había rectificado Borges, el mundo es un libro. Ese mundo era la abadía. La no-existencia, el ocultamiento del libro venían garantizados con otro de los recursos borgianos más famosos: el laberinto. La biblioteca de la abadía está de tal modo construida que contiene un laberinto de salas, pasadizos, con espejo incluido (otro saludo a Borges), para culminar en el receptáculo secreto (*finis Africae*), donde se guarda a la vez el libro y el ciego, custodio del libro: el tesoro y el dragón que lo cuida. Gloria del británico Guillermo de Baskerville será descubrir los secretos del laberinto y las intenciones de Jorge de Burgos. Hasta culminar en un final pirotécnico

y omnidestructor, digno del más vulgar Hollywood. Puede ser otra pista del Eco múltiple, dominador de los recursos de la comunicación contemporánea: el libro fue escrito con un ojo puesto en su eventual producción cinematográfica.

Pero, bien visto, las semejanzas con Borges son muy débiles. El laberinto de Eco es un sencillo laberinto material, sin mayores argucias y secretos: sabido es (aunque Eco finja ignorarlo) que en ese tipo de laberinto plano, basta con recorrerlo siempre a la izquierda para retornar sin pérdida al punto de inicio o salida del laberinto. Los de Borges son algo más exquisito y complejo.

En Borges, todos los laberintos son ideales, inmateriales e infinitos, inagotables por imposibles de recorrer. Ante todo, el laberinto chino, el del jardín de los senderos que se bifurcan, que permite a partir de un texto poseer más de un futuro: laberinto metafísico que abre la puerta leibniziana de los mundos posibles, ofreciendo un inacabable ramillete de situaciones que enriquecen y agobian la vida humana. También está el laberinto judío, el contenido en las terribles y sagradas letras del *Tetragrámmaton* y con el que Red Scharlach da muerte al astuto detective Lönnroth, no sin antes prometerle «para otra vez» (para otro futuro, como en el laberinto de T'sui Pên), otro laberinto, mucho más sencillo, el laberinto griego que consta de una sola e infinita línea recta: el de Aquiles y la tortuga, eternamente persiguiéndose. Porque en Borges los laberintos son siempre eternos. El de la biblioteca de Eco es miserablemente perecedero y fácilmente vulnerable. Bien es verdad que tampoco la biblioteca abacial es la famosa biblioteca de Babel, aunque externamente se inspire en ella (en la de Borges, había hexágonos; heptágonos, en la de Eco). Pero la que Borges creara también era infinita e inagotable, imposible de recorrer por completo, más parecida en su diseño a las construcciones carcelarias de Piranesi que al limitado depósito de libros sobrepuesto al *scriptorium* de los monjes cluniacenses.

Las claves de Eco

No importa: las inspiraciones y referencias no tienen por qué ser literales. Esa es una de las claves nada escondidas de Eco: saluda a derecha e izquierda, hace guiños y gestos a éste y a aquél, recurre a todos los textos imaginables, cita sin orden ni concierto, hace desfilar toda su recargada cultura de profesor de filosofía de este siglo. Y al proceder así, convierte en cómplice a aquel tipo de privilegiado lector que está buscando adrede: el que comparte sus referencias y capta sus escondidas citas, en el académico juego de hablar entre entendidos. Con lo que se abre otra de sus claves: Eco escribe siempre en segunda potencia literaria para un público tan especializado y perverso como él. Texto sobre textos. *El nombre de la rosa* jamás trata acerca de los sucesos acaecidos a principios del siglo XIV en una abadía del norte de Italia, real o ficticia; trata sobre los libros leídos por Eco y resumidos y expuestos bajo el ropaje literario so pretexto de una trama policíaca que inventa *ad hoc* para mayor gloria de su despliegue intelectual y satisfacción posible del lector que pueda acompañarlo en la bizan-

una empresa de leer entre líneas y sobre textos apenas aludidos o deliberadamente equivocados. Con lo que, probablemente sin quererlo, conviértese también en otro personaje borgiano: en aquel Pierre Menard, autor del *Quijote*, el que acometiera «una empresa complejísima y de antemano fútil: dedicó sus escrúpulos y vigilias a repetir en un idioma ajeno un libro preexistente».

En realidad, en el caso de Eco, más de un libro preexistente. No sólo el inventado *pro domo sua* y generosa o insidiosamente atribuido a Aristóteles, sino los centenares de libros que, sin ser directamente citados, ni siquiera revelados, maneja Eco en esas quinientas tres páginas de su *Nombre de la Rosa*. Comenzando con el Apocalipsis de San Juan, que es en realidad el del Beato de Liébana, más arriba de Santo Domingo de Silos, pueblo y monasterio escondidos en los Picos de Europa, en el corazón de Cantabria, y que Eco conoce muy bien por haberlo editado para Franco Maria Ricci, para terminar nada menos que con el *Tractatus* de Wittgenstein, ese *«mistico della tua terra»*, como le revela Guillermo de Baskerville al atónito Adso. Un anacronismo más de los muchos de que está plagada deliberadamente la obra: pone allí Eco en boca del fraile sajón la penúltima de las proposiciones, la 6.54, a saber: *«Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist»*, que, era de esperar, modifica ligeramente para adaptarla al supuesto alemán de la época. Para no mencionar el sinfín de hipótesis que maneja y construye el de Baskerville, como si de un fervoroso popperiano se tratara y no de un simple *fraticello* de fines del XIII.

La riqueza de fuentes bibliográficas y culturales de Eco es apabullante, italianamente pedante; es tanta que, en ocasiones, se olvida de hacer un simple y elemental gesto para que su cómplice, el lector tan pedante como él, sepa de dónde procede aquello o tenga al menos una sutil pista. Así, Eco se ha dado muy buena maña en no revelar para nada su innegable deuda con el jesuita holandés Robert van Gulik, diplomático y orientalista notorio, muerto en 1967, y autor, entre otros muchos libros doctos, de una completísima *Sexual Life in Ancient China* y, sobre todo, de los deliciosos relatos detectivescos de las investigaciones del juez Ti, suerte de Sherlock Holmes chino. Precisamente uno de ellos, llamado *El monasterio embrujado*, contiene la historia de una serie de crímenes cometidos en un monasterio taoísta, del que Van Gulik comienza por darnos el detallado plano, y que terminan por ser descubiertos por el astuto juez, siguiendo esa lógica que algunos espíritus ingenuos llaman deductiva.

Lo que lleva a la otra deuda, esta vez indirectamente confesa, de Eco: la establecida con Conan Doyle. Del sabueso de los Baskervilles pasa a Guillermo de Baskerville y de Watson a Adso. Por lo demás, el buen monje franciscano le sirve a Eco para exaltar las ventajas del método empirista, desde el momento en que, tan pronto presenta a su detective particular, agrega que «[illegible] non *potesse pensare se non con le mani*». Y a continuación lo enfrasca con su *alter ego*, Adso, caja de resonancia del personaje central, en una docta exposición crítica sobre la vieja disputa de los universales, que le sirve al inglés para exaltar «la intuición de lo singular» y los «datos de la experiencia». Por supuesto que

así también pensaba Sherlock Holmes: «*It is a capital mistake to theorize before one has data... Data! data! data! he cried impatiently. I can't make bricks without clay...*» (en *The adventure of the copper beaches*). No terminan ahí las semejanzas. Al final de su más bien frustrada indagación, quejábase Guillermo de Baskerville del exceso de racionalidad que impropiamente pretende introducir el hombre en un mundo de suyo desordenado y muy poco o nada racional: «*mi son comportato da ostinato, inseguendo una parvenza di ordine, quando devo sapere bene che non vi è un ordine nell'universo...*». No otra cosa, aunque con otras palabras, llegó a decir Sherlock Holmes en *The red-headed league*: «*I begin to think, Watson, that I make a mistake in explaining...*». En general, todo *El nombre de la rosa* pudiera reunirse y aun resumirse en aquella divisa de Sherlock Holmes: *Crime is common, logic is rare.*

Porque más que un detective que procede con este o aquel método, intuición o recurso, Guillermo de Baskerville, de algún modo trasunto del autor, representación de su cultura, es un profesor en ejercicio de un saber pedante y libresco. Así, Eco no podia dejar pasar el primer encuentro de Guillermo con el Abad para describir con lujo de detalles enciclopédicos todo el saber del autor, recién adquirido, según parece, acerca de las herejías de la época. Para no mencionar las descripciones de libros o de tesoros abaciales, fácilmente localizables en cualquier catálogo o tratado de arte. Guillermo de Baskerville es, en suma, un pedante incorregible que, por muy inglés que se empeñe en pintarlo Eco, carece de esa virtud tan británica expresada en el arte del *understatement*; no le va a la zaga el fiel Adso, pues en la transcripción de los sucesos, hecha muchos años después, no desaprovecha oportunidad para él también, es decir, siempre Eco, introducir descripciones recargadisimas de las esculturas y los pórticos de la iglesia y hasta la muy barroca explicación del sueño que tuviera y que es interpretado como la blasfema *Coena Cypriani*, y que por el rigor de la memoria, la lucidez de los acontecimientos, la coherencia de la descripción y el lujo de detalles, es todo menos un sueño. El saber de Adso-Eco es tan vario y recargado que aprovecha incluso la ocasión para suministrarnos gratis un breve curso sobre la recolección de trufas.

LÍMITES DE LA NOVELA

El género de la novela histórica sigue siendo de difícil manejo, aunque por uno de esos giros de la moda literaria vuelva a estar en boga: recuérdense las obras de Graves, Yourcenar y Vidal, y en la literatura hispanoamericana, el *Bomarzo* de Mujica Láinez. La novela histórica está, de entrada, condenada al fracaso porque termina por no ser ni historia ni novela. No puede ser historia porque ni siquiera lo es lo que suele entenderse por tal; cada vez más, los escritos históricos coinciden con verdaderas crónicas minuciosas y atosigantes de la cotidianeidad (son esos relatos en que, con la denominada microhistoria, se describe por ejemplo la vida de un poblado medieval durante un día de mercado; nada

más). Y tampoco llegan a ser novelas porque carecen de veracidad propia, teniendo tan sólo la prestada por el pálido resplandor lunar de la historia. Aparte de que es un género que tuvo su origen y razón de ser en el romanticismo, cuando (modelo *Ivanhoe*) lo que se buscaba era un mecanismo de evasión y un regreso imaginario a épocas idealizadamente sombrías y difíciles, sin importarles un bledo la autenticidad de lo escrito.

Dentro de esa gran limitación, la novela de Eco tiene otra: y es que ni siquiera es propiamente novela histórica. Trátase más bien de novela didáctica, ideológica, pues las intenciones de Eco no son simplemente reconstructivas. No es un enamorado del siglo XIV (y de fines del XIII) que se dedique a recrear una época y una atmósfera. Lo que busca, sin mayores rodeos, es mostrar un paralelismo con la nuestra. De modo que la época elegida, la abadía, el Papa herético, los inquisidores, la lucha política con el emperador, y aun los crímenes, no pasan de ser pretextos para satisfacer el fin perseguido. Que no es otro que mostrar la locura humana, con independencia del momento histórico, siempre que la verdad se convierte en tirana de los hombres y éstos matan por fanatismo y persiguen por intolerancia. Todos esos *fraticelli, spirituali, dolciniani* y *minoriti*, todas esas sectas heréticas tan detalladamente descritas son el diario disfraz apenas velado de sus equivalentes contemporáneos: *Brigatte Rosse* y otros grupos violentos en Italia. O fuera de ella: lo que colectivamente se designa con el cómodo nombre de «terrorismo». En cierta entrevista, Eco ha contado hasta qué punto le afectó y le impresionó el asesinato de Aldo Moro. Para un italiano de hoy, para un intelectual contemporáneo, el fenómeno de la violencia no puede dejarse de lado; de algún modo hay que enfrentarlo. Eco ha escrito un pesado relato medieval para probarnos que los hombres han cometido locuras asesinas siempre que en ellos ha hecho presa la manía intolerante de una verdad irrebatible y exclusiva. Gran descubrimiento. Y, en ocasiones, no se priva de administrar la lección en la forma más directa y muy poco recatada: «*Temi, Adso, i profeti e coloro disposti a morire per la verità, che di solito fan morire moltissimi con loro, spesso prima di loro, talvolta al posto loro... quale che sia (la purezza) mi fa sempre paura... ...l'unica verità è imparare a liberarci dalla passione insana per la verità*». Con semejantes intromisiones ideológicas, auténticas homilías de fray Guillermo, con esos manejos nada discretos de la historia, ni siquiera se está ante una novela histórica, sino casi siempre ante un panfleto encendido en defensa de la libertad de pensamiento y contra la intolerancia, cualquiera que ésta sea. Lo cual merece los mayores aplausos, pero es imposible dejar de preguntar: ¿es ése el lugar para decirlo?, ¿ha de estar la literatura de ficción al servicio de causas políticas circunstanciales, por nobles y elevadas que éstas sean?, ¿recaemos por el intermedio del recurso histórico en la literatura comprometida? Respóndase como se responda, se debilita la novela en tanto creación.

Que, por otra parte, tiene otras debilidades internas, estructurales. Como novela policíaca no puede decirse que vaya a innovar el género; no sólo es un remedo voluntario del tremendismo y el simplismo argumental de Conan Doyle,

sino que ni siquiera tiene la fuerza de la intriga y el interés por el descubrimiento. Sería muy poco caritativo compararla con la gran obra de Gadda, *Quel pasticciato brutto de via Merulana*, sólo para limitar la comparación al ámbito italiano. Pero, en lo interno, presenta esa excesiva carga de erudición a la que Eco en momento alguno puede resistirse. Cuando Tolstoy escribió *La guerra y la paz*, no aprovechó la ocasión para darnos un curso ni sobre historia rusa ni sobre la evolución de los iconos en el siglo XVIII ni acerca de la variedad de armas que tenían las tropas de Kutusov. Eco, en cambio, no deja pasar una; resultado, obra barroca, recargada, hinchada: así se llega fácilmente a quinientas y más páginas. Al precio de la más desaforada pedantería. Mientras que sacrifica casi por completo la estructura literaria, el arte del narrador. Justo como Sartre, en su también primera novela, acude al recurso más pobre, típico de aprendices y primerizos: el texto indirecto, el «manuscrito encontrado en Zaragoza», lo que, en lugar de ayudar a la narración, la entorpece, la hace tributaria de una innecesaria cadena de narraciones. Eso es algo que hizo Platón (diálogo *Parménides*) cuando le interesó con ello ocultar su «crimen», el famoso «parricidio» que significó atreverse a ir contra la tesis monista del viejo maestro: tuvo entonces que buscar máscaras, cortinajes, falsos muros tras los que esconderse como autor y responsable. Pero ¿por qué tendría que esconderse Eco cuando quiere decir que la intolerancia es algo condenable? Falta de oficio: al escribir Vargas Llosa *Conversación en la Catedral*, no precisó recursos tan pobres y artificiales para hacer narraciones de narraciones o situar una narración dentro de otra. Eco no es un novelista, cosa sabida: es siempre un profesor probando, desgraciadamente, más de una cosa.

En primer lugar, su múltiple y profundo saber libresco; en segundo lugar, su visión de la realidad contemporánea, tan negra y negativa como la que fue y nos proporciona la realidad medieval. Pero, atención a este último punto, que es el único fuerte en Eco. Porque que demuestre su variado saber no pasa de un juego libresco, perfectamente artificial y corregible; mientras que tratar de exponer una tesis sobre la política contemporánea es algo que inevitablemente arrastra a una confrontación con lo real. El peligro de querer probar lo que fuere mediante el recurso a las analogías históricas es el de que, en lugar de probar, se confirme; o que, en lugar de probar algo, sólo se gane un atroz escepticismo. Porque alguien bien pudiera sacar una sola conclusión de la politizada novela de Eco: que en toda época los hombres han sido igualmente salvajes e intolerantes y que, por lo tanto, el ser humano no tiene remedio. Tal es el peligro de andar echando mano de la historia con intenciones moralizantes.

El mejor Eco es el que menos éxito real puede tener: es el escritor borgiano, no por los temas, sino por el estilo y los recursos. Borges es antes que nada un escritor de escritores, un escritor de biblioteca, un escritor para el que la realidad con la que opera son las obras de los demás. Y así también hace Eco. Ahí está su *Diario mínimo*, formado por parodias literarias, lo que los franceses llaman «*pastiches*». Allí hay veinte páginas sobre Robbe-Grillet escritas por un gato; hay un crítico simbolista americano que lee *I promessi sposi* como si fue-

ra la última novela de Joyce, y hay un corto relato llamado *Nonnita*, parodia de *Lolita*, con el doble juego de palabras (*nonna* = abuela), en el que el protagonista, Umberto, sólo se enamora de viejas de ochenta y más años. Es una escritura de invernadero, perfectamente artificial y tributaria, planta parásita que se enrolla en otros escritos para poder vivir. Sólo tiene un defecto: ya la ha explotado y muy bien Borges. Va a ser difícil que haya dos Borges. Y que Eco se limita a ser la sombra de Borges queda probado por el final del libro al que da el título: «*Lascio questa scrittura, non so per chi, non so più intorno a che cosa: stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*».

Es un *eco* pedante del famoso poema: «Si (como el griego afirma en el *Cratilo* / El nombre es arquetipo de la cosa / En las letras de *rosa* está la rosa / Y todo el Nilo en la palabra *Nilo*.»

Lo que medio le salva es que se ha dado cuenta, tiene conciencia de sus limitaciones: «*Temo di aver fatto como i cattivi romanzieri che, mettendo in scena un personaggio francese, gli fanno dire 'parbleu!' e 'la femme, ah! la femme!'*» No ha hecho nada distinto con Jorge de Burgos y el laberinto y la pseudobiblioteca de Babel.

¿Será que, frente a Borges, Eco juega con su nombre y con aquel apotegma, que tampoco se priva de citar: *nomina sunt consequentia rerum?*

Orwell, fuera de la ballena

A la postre, el Partido terminará por anunciar que dos más dos son cinco y habrá que creerlo.

1984

Pensándolo bien. Orwell reune todos los componentes literarios y políticos para hacerle francamente destestable: realismo ingenuo, participación directa, moralismo (su eterna obsesión por la *decency*), populismo, compromiso social y, por si fuera poco, autodidacta y carente por completo de imaginación. Lo más sorprendente es que no sólo no resulta detestable, sino que termina por situarse entre los grandes escritores del siglo; desde luego, el que mejor ha comprendido nuestra época y el que más certeramente la ha descrito. Aunque toda comparación es odiosa, en este caso conviene hacerla, pues Orwell siempre sale ganando. Por preceptiva, pertenece al abominable grupo de Zola, London y Gorki: los bajos fondos como laboratorio literario y el honrado obrero como héroe social. Una de las diferencias entre Orwell y cualquiera de los naturalistas es que Orwell fue honesto y se tomó en serio esa perversión del estudio social. Los otros o fueron siempre pequeños burgueses resentidos (tipo Zola) o, todo lo más, jugaron a los exploradores, como London. En el mejor de los casos, no pasaron de ser antropólogos, cronistas ideológicos de la miseria, mientras que, puesto a investigar, Orwell se convirtió en un penitente: descendió a los infiernos para pagar su supuesta culpa. Y lo más importante: miró sin anteojeras, ni sentimentales ni retóricas ni políticas. También gana Orwell con la otra comparación, la más fácil, la que puede hacerse con su grupo de contraste, sus opuestos literarios. Aun con todo lo amorfo y nebuloso que fuera el «grupo Bloomsbury», en el que destacan, cada vez más, Forster y Woolf, al menos poseían en común aquello que ya les señalara Moore, uno de sus mentores filosóficos: aceptar que lo más deseable en este vida era el amor, la creatividad y el goce de la experiencia estética acompañado de la busca del conocimiento. Humanistas estéticos, como se les ha calificado con cierta sorna; como quien dice, los últimos dinosaurios de un mundo extinguido, por muy bello que fuera. Orwell es el primer y más potente portavoz del único mundo existente, el de este siglo, el de las guerras, la miseria, la persecución y la tortura totales. Sin dejar de ser humano: tanto o más que Joyce o Conrad o los de Bloomsbury. Orwell corresponde más propiamente al tipo de literatura «comprometida», esa que aborreciera inútilmente el estructuralismo. Pues bien: una vez más, Orwell sale ganando. Tanto hablar Sartre de «compromiso» y el que se comprometió de veras en todo momento fue Orwell, a quien jamás se le ocurrió dictar cátedra de moral literaria o levantar una metafísica de la novela. Orwell abandona su trabajo de oficial del imperio en Birmania por repugnancia del colonialismo; vive miserablemente en París, en donde casi muere hospitalizado, y en Londres, por compartir la vida maldita del obrero; trabaja de minero y deja allí parte de sus enfermos pul-

mones. Y mientras Sartre duda y lloriquea a través de Mathieu cada vez que piensa que en España hay una guerra, Orwell se va a luchar al frente de Aragón y termina por escribir el más auténtico libro sobre la guerra civil española, el *Homenaje a Cataluña*. Para ello, no cayó en las españoladas obscenas de Hemingway ni en los lirismos extraviados de Malraux. Fue, participó, luchó, recibió una herida mortal (la bala le atravesó la garganta) y escribió lo que vio. Sin más. Su compromiso era real y concreto. Sin la palabrería francesa; sin la cobarde jaquetonería de Hemingway, Ehrenburg y tantos otros, y sin el esteticismo ausentista de Joyce y muchos más.

Hay que leer un ensayo clave de Orwell si se aspira a comprender su postura moral y literaria. Es el dedicado a «Lear, Tolstoy and the Fool», de 1947. Orwell examina en él aquel escrito de Tolstoy, *Shakespeare y el drama*, en el que el conde ruso condenara brutalmente a Shakespeare, al calificarlo de escritor mediocre, endiosado inmerecidamente por Goethe y la ulterior banda de cotorras. Tolstoy atacó a Shakespeare por considerarlo «cínico, vulgar y malo». Por razones morales. Le faltaba la grandeza de alma cristiana que el ruso se empeñó en practicar, comenzando para ello bien cristianamente por sacrificar a su propia familia. Lo que encuentra Orwell es que Tolstoy responde a la figura del típico santón del XIX, a lo Whitman, una suerte de apóstol profesional, de gran declamador de la virtud, dedicado al juego de la pureza absoluta, y consiguiendo tan sólo «cambiar un egoísmo por otro», algo que también percibió Orwell en Gandhi, otro que tal. Mientras que Shakespeare fue un hombre con los pies en la tierra, pecador como cualquiera, sin echárselas de nada, aceptando al hombre en lo que es y como es, amando la vida sin renunciar a lo poco que de bueno suele tener y buscando siempre que pudo los placeres en este mundo, sin aspirar nunca al hipotético Reino de los Cielos. De modo que, puesto a elegir, Orwell se coloca del lado del ser humano que fue Shakespeare y enfrentado al ideólogo santurrón que era Tolstoy. Lo que fue Orwell es muy inglés: empirista al fin y al cabo. Desconfiando siempre de los universales, los grandes vocablos abstractos, «clase obrera», «pueblo», «masas antifascistas», a los que tan adictos son, por ejemplo, alemanes y franceses. A Orwell le interesaban los hombres de carne y hueso y no las grandes ideas o las pequeñas representaciones conceptuales. En su *Road to Wigan Pier*, el reportaje sobre las condiciones de vida en las minas, Orwell no se indigna ni proclama nada. Ve y cuenta. Mide con toda precisión la superficie habitable de las humildes casas obreras; levanta el inventario raído de los pobres muebles; comprueba cómo funciona la calefacción; calcula el ancho de las paredes y sugiere algún remedio provisional contra la insalubre humedad. No habla pendejadas ni declama consignas. Prefirió lo concreto, lo directo, lo humano. En otro de sus muchos ensayos sobre la guerra española, comenzada ya la mundial, titulado «Volviendo a mirar hacia la guerra civil española», de 1943, cuenta una experiencia del frente de Aragón. De pronto, en aquella guerra de trincheras, que imitaba mal y pobremente a la del 14-18, se topó con un enemigo, un soldado a medio vestir por imperiosas necesidades, asustado y con los pantalones a medio poner. Al que Orwell no sólo

no disparó sino que lo dejó ir. Porque como bien dice al recordarle seis años después: «Yo había ido a disparar a los 'fascistas', pero un hombre que se sujeta los pantalones no es un 'fascista'. Es simplemente una criatura humana, semejante a uno, y no se sienten ganas de dispararle». Quien sea incapaz de entender la diferencia entre disparar a un fascista (suponiendo que tal sea posible) y disparar a un ser humano, más vale que no intente leer a Orwell. Que lea, por ejemplo, con mucho provecho, a Trotsky que creía fervientemente (es decir, rusamente, judíamente) en el «hombre nuevo», ese que surgiría del comunismo y que sería (Trotsky lo escribió sin reírse, pero es imposible leerlo sin soltar el trapo) superior «en promedio» a Miguel Angel y a Goethe juntos. Eso es justamente soñar con el Reino de los Cielos. Algo que Orwell jamás hizo; más discreto, más humano, inglés ante todo, se limitó a defender al individuo. Casi nada.

Lo defendió desde su primera novela *(Burmese Days)* hasta la última, el famosísimo *Mil novecientos ochenta y cuatro.* Y perdió. Ese es todo el sentido de la obra de Orwell: la historia de una derrota, el registro de un fracaso. La aceptación de la más negativa de las condiciones para el ser humano. Sincera y personalmente asumida.

•

En el otoño de 1936 pasa por París, camino de España, a donde fue a pelear, no a escribir reportajes preparados ni asistir a floridos congresos antifascistas. Se detiene unos días en París para visitar a su admirado Henry Miller, del que había escrito varios artículos, entre los cuales la reseña de *Trópico de Cáncer.* Lo primero que le espeta Miller es que es un idiota por ir a luchar a España o a cualquier guerra. Porque Miller, como Joyce, como Sartre, como tantos, estaba, para Orwell, en el «centro de la ballena»; hoy diríamos: dentro del sistema. Orwell estuvo siempre «fuera de la ballena», en pleno mar abierto, luchando con sus solas fuerzas y, la mayor parte de las veces, contra corriente. Por ejemplo: escribió *Animal Farm,* la sátira más brillante, completa y demoledora del stalinismo, entre noviembre del 43 y febrero del 44, esto es, cuando era más viva la admiración por la Unión Soviética, que justo en esos meses acababa de derrotar a los alemanes en Stalingrado. Y no es que Orwell fuera el primero en captar y denunciar el desastre concentracionario y represivo soviético. Antes que él, Gide y Koestler, para no hablar de Trotsky, se habían atrevido a gritar no sólo que el rey estaba desnudo, sino que tenía un cuerpo monstruoso y deforme. Pero ni *Regreso de la URSS* ni *El cero y el infinito* ni, ciertamente, *La revolución traicionada,* tienen la fuerza, la sencillez y la transparencia crítica de *La granja de los animales.* En esa insuperable alegoría política, Orwell expresa a plenitud su vigor literario. Como novelista, había mostrado ciertas debilidades, no siendo la menor su incapacidad para desarrollar personajes creíbles, psicológicamente densos y narrativamente bien presentados. Por lo mismo, la simplicidad alegórica de la fábula se presta a las mil maravillas para pintar a los personajes esquemáticos del drama soviético. Allí desfila todo: desde el bru-

tal afán de poder de Napoleón-Stalin hasta la fogosidad revolucionaria y la fatua vanidad de Snowball-Trotsky, pasando por la rebelión de las gallinas, réplica de la de los marinos de Kronstadt, culminando en las grandes purgas y masacres. Y por encima de todo, la habilidad periodística de Orwell para acuñar las frases propagandísticas que se han hecho mundialmente famosas: «Todos los animales son iguales, pero algunos son más iguales que otros», «Ningún animal matará a otro animal salvo por causa justificada» (Y mundialmente aplicadas. Léase la Constitución china: «Ningún ciudadano será detenido sin orden de la policía»). Más que una crítica del stalinismo, *La granja de los animales* es la exposición de un monstruoso fracaso. Bien visto, debería llevar con mayor propiedad que el otro el título de *Manifiesto Comunista*. Porque expone la génesis, el desarrollo y las consecuencias de la gran revolución socialista de la época, la soviética. Pero aún no es la crítica total, definitiva, la que vendrá en *1984*, cuatro años después. Ni tampoco es, como algunos interesadamente han pretendido, una defensa de las tesis trotskistas. No sólo el cerdo que representa a Trotsky *(Snowball)* es retratado con todos sus defectos, no demasiado alejados de los de Napoleón-Stalin, sino que el mismo Orwell declaró que «Trotsky-Snowball era potencialmente un villano tan grande como Napoleón-Stalin, aunque fuera la víctima de este último». Y explica por qué: «el primer caso de corrupción se presentó cuando los cerdos pemitieron en secreto que la leche de las vacas fuera agregada a su propia comida y Snowball consintió en este primer acto de desigualdad». Orwell critica así a los dos dictadores, el real (Stalin) y el potencial (Trotsky); la historia de la URSS hubiera sido sustancialmente la misma con uno u otro y no es improbable que con Trotsky al frente la carnicería hubiera sido mayor. Pero todavía Orwell cree en el socialismo, si no como doctrina política, al menos como ideal activo de la humanidad: aún se aferraba al socialismo vivo, práctico, a nivel de la camaradería que descubrió en las trincheras españolas y en las calles de Barcelona. Por eso pudo escribir en 1947, en el prólogo a la edición ucraniana de *Animal Farm*: «Durante los últimos diez años he estado convencido de que la destrucción del mito soviético era algo esencial si queríamos que reviviera el movimiento socialista». Sólo que también en España le tocó ser testigo presencial y víctima de la cacería humana de otros socialistas desatada por los comunistas adictos a Moscú. Y ahí empezó a ver todo claro.

•

Hacia la misma época en que publica *Animal Farm*, escribe en su columna del *Tribune*: «El pecado de casi todos los izquierdistas a partir de 1933 es el de haber querido ser antifascistas sin ser antitotalitarios». Esa es justamente la visión completa del sistema que alcanza Orwell para poder escribir *1984*. Antes y mejor que Hannah Arendt, Orwell vio todos los peligros del totalitarismo; no en un futuro más o menos próximo, sino el totalitarismo de este siglo, ya bien enraizado en el mundo y representado, para la época de Orwell, por fascis-

mo y comunismo. Con la obra que le ha hecho mundialmente famoso, con su *1984*, convendría ejercer la cautela de comenzar por disipar un par de equívocos nada inocentes que se han tejido en torno al último libro de Orwell. En primer lugar, no es una visión negativa y crítica sólo de fascismo o sólo de comunismo, sino de cualquier sistema totalitario, comenzando por ésos, pero no deteniéndose en ellos. Orwell declaró, poco después de escribir *1984*, que «pretendía mostrar las perversiones de las que es responsable toda economía centralizada y que en parte ya se han realizado en el comunismo y en el fascismo...» Pero Orwell tampoco limitó sus críticas al imperialismo ruso, como lo hicieron en su ámbito y momento De Gaulle, Kissinger o Brzezinski. Ni el comunismo se reduce a la Unión Soviética ni el totalitarismo se reduce al comunismo. Si el mundo de *1984* ya es todo él totalitario, Orwell quiere expresar con ello que cualquier sistema, cualquier pueblo, cualquier cultura, pueden llegar con toda facilidad al estado totalitario.

Tampoco es *1984* una obra de ficción política, tanto como se ha dicho, ni pinta con tintes sombríos la terrible pesadilla de un futuro amenazador. *1984* no es una utopía negativa más, al estilo del *Nosotros* de Zamyatin o *Un mundo feliz* de Huxley. Es prácticamente una novela de costumbres, una desesperada y fiel descripción de esa realidad que el hombre ha sido capaz de construir en este siglo, en cualquier lado, bajo cualquier régimen. A lo largo de *1984* sólo hay una premonición del futuro, que precisamente se ha realizado y es tristemente conocida por el cartel de *Amnesty International*; es la que pronuncia el Gran Inquisidor O'Brien a Winston Smith: «Imagínate una bota aplastando un rostro humano, para siempre».

1984 es la novela del siglo XX, así como *Candide* pudo ser la novela del XVIII o *La guerra y la paz*, la del XIX. La gran metáfora central de *1984* es la enfermedad de la que finalmente «curan» a Winston Smith: el individualismo y la busca individual de la felicidad. Ya el otro Gran Inquisidor, el de Dostoievski, había hecho una primera oferta al hombre del siglo que comenzaba: le prometió abundancia material a cambio de su libertad. En todas las «distopías» del siglo (*Nosotros, Brave New World, Este día perfecto)*, se acepta la lección de Dostoievski: lo negativo es lo moral, lo espiritual, pero en el futuro aterrador e inmediato habrá triunfado la técnica, existirá la abundancia, y el hombre, a cambio de su rendida libertad, será idiotamente feliz, automáticamente feliz, químicamente feliz. Lo genial de Orwell es que ni siquiera acepta la oferta aquella del Gran Inquisidor, sino que pone las cosas en su justa dimensión, es decir, en lo que ya estaba sucediendo: ni ventajas materiales ni libertad personal. En realidad, el individuo pierde en todos los tableros. Ni felicidad ni libertad. Miseria bien o mal repartida, guerras permanentes, persecución incesante y, sobre todo, represión de la felicidad en cualesquiera de sus manifestaciones. Como en la China de Mao, como en la Kampuchea de Pol Pot, como en la Albania de Hodja, como en el Moscú de Andropov *et alia*, como en la Inglaterra de Christine Keller o de Mrs Thatcher, como en tantos sitios de tantos reprimidos y perseguidos, el ser humano no tiene derecho al libre ejercicio de su felicidad, en-

tiéndala como la entendiere y con quien quiera entenderla. Porque, por ser, *1984* también es una triste y desolada novela de amor, tan frustrado e imposible como cualquiera en este miserable mundo.

Obra de sus últimos meses de vida, en la que esa lucidez que confiere la cercanía de la muerte le permite a Orwell mirar a la realidad sin tapujos. Y decir lo que ve. Que no es ninguna novedad ni anticipo alguno. Apenas un ejemplo para probarlo. Los archiconocidos y repetidos *slogans* invertidos de *1984*, «La guerra es la paz», «La ignorancia es la fuerza», «La libertad es la esclavitud», ¿qué tienen de originales? ¿Por qué asombrarse? ¿A que viene el atribuírselos a un futuro ominoso? ¿Acaso no llevamos siglos soportando a todo tipo de religiones e ideologías que nos machacan, como el *Big Brother*, que «lo malo (sufrir, ayunar, privarse del sexo) es lo bueno»; que «la nada (el Nirvana) es el todo» o que «la muerte (por Dios, por la Patria) es la vida»? ¿Dónde está la audacia, dónde la originalidad de Orwell? Pero si más bien es cosa harto sabida: el pobre de Orwell, el buenazo de Orwell, carecía de imaginación. Era un buen reportero. Y a fe que lo probó con *1984*. Hizo el reportaje de esta época, nuestro más completo y fiel testimonio. Que lo queramos mirar de frente como hiciera él o que lo tapemos con los artilugios de las pesadillas o del futuro, es otra cosa. Es nuestra responsabilidad. La de Orwell fue denunciar, tan inútilmente como siempre, la muerte del individuo, del hombre aislado. No fue el único en verlo, en darse cuenta de lo que ya tenemos encima. Fue, eso sí, el mejor a la hora de escribirlo.

Para la misma época y con ocasión del mismo drama, tan intensamente vivido por Orwell, la guerra de España, Georges Bernanos, francés católico y de derechas, también lo vio: «La tragedia de España es tan sólo un aperitivo de la tragedia universal. Es la prueba conmovedora de la infeliz condición de los hombres de buena voluntad en la moderna sociedad que, poco a poco, los va eliminando cual sub-producto sin utilidad alguna». Así eliminaron a Eric Arthur Blair, *alias* George Orwell; así eliminaron a Winston Smith, *alias* uno cualquiera; así avanza el siglo en que todo él hace tiempo ya es *1984*.

•

Orwell dispuso en su testamento que no se escribiera ninguna biografía suya. Lo que desde luego no ha sido respetado: para eso son los testamentos. Y si no, que lo diga Kafka. Quizá la explicación de aquella modesta expresión de última voluntad era su natural humildad. Quizá todo lo contrario: el más terrible orgullo es el que expresa el epitafio de una losa en el suelo de la catedral de Toledo: «Aqui, sólo polvo y cenizas». Quizá, pudor. Al comenzar Orwell a reseñar la escandalosa autobiografía de Dali, observa que «sólo puede confiarse en las autobiografías que revelan algo negativo». Porque, añade, «cualquier vida, contemplada desde su interior, consiste simplemente en una serie de fracasos».

Si acaso Orwell tuvo algún fracaso (para no hablar de la tuberculosis, de sus

frustrados estudios, de la muerte súbita de su primera mujer, de una bala que le atraviesa la garganta, de una vida miserable en su mayor parte, de un matrimonio ilusionado que sólo duró tres meses y enfermo, antes de morir de muerte prematura, a los cuarenta y seis años), algún perdurable fracaso, ha sido el de haber quedado fijado en la imagen de un panfletista político. Cierto que sus dos grandes obras de éxito son *Animal Farm* y *Mil novecientos ochenta y cuatro*, pero no lo es menos que Orwell luchó por construir novelas locales, muy inglesas, más bien costumbristas, como lo atestiguan *La hija del Reverendo* y *Saliendo a respirar*. Quizá si hubiera vivido en otra época menos agitada, menos marcada por las luchas políticas y sociales. Quizá.

•

En un articulo de 1946, titulado *Por qué escribo*, Orwell se confiesa: «Tal y como están las cosas, me he visto obligado a convertirme en una especie de panfletista...». Y establece un responsable: la guerra de España, desde la cual ya supo en dónde estaba parado. Sólo que sería erróneo creer que eso le disgusta o que se está quejando: al contrario, aceptó plenamente el reto. «Lo que más he deseado en estos últimos diez años —escribe en 1946— es hacer un arte de la prosa política». Cosa que consiguió a cabalidad con *La granja de los animales*. Y hasta comunicó la receta, pues no era particularmente egoísta. Una receta tan sencilla cuan difícil: «La buena prosa es como un vidrio de ventana». Explicarlo sería peor que traicionarle.

•

Hay dos escritores que se repiten en la obra crítica de Orwell; dos escritores muy distintos entre sí: uno, antiguo y muerto; otro, contemporáneo suyo y demasiado vivo. Tolstoy y Henry Miller. A cada uno le dedicó más de un ensayo, más de un artículo. Ambos sirven de referencias literarias de Orwell, suerte de fronteras culturales que marcan el espacio de su aventura de escritor.

De Tolstoy habló hasta por la BBC, en plena guerra, el año 41, y luego, el 47, le dedicó aquel largo ensayo, *Lear, Tolstoy y el Bufón*. Todo ello inspirado en el vitriólico estudio de Tolstoy contra Shakespeare, escrito al final de sus días, y en el que el ruso denunciaba no sólo la inmoralidad y la mediocridad de Shakespeare, sino el fraude de su inmensa popularidad. Lo que Orwell le critica a Tolstoy no es sólo que escribiera un panfleto religioso o simplemente moralizante, sino que no tuviera en cuenta que el arte ha de ser juzgado eminentemente con criterios estéticos y no con categorías morales o filosóficas. Orwell no vacila en concederle a Tolstoy que Shakespeare, además de inmoral y vulgar, era un pésimo pensador. Pero resulta que siempre subsistiría, como observa Orwell, «ese residuo que sólo podemos denominar arte». Y concluía, probablemente para escándalo de los buenos fariseos doctrinarios, que «dentro de ciertos límites, la inmoralidad y el pensamiento equivocados pueden producir muy

buena literatura». Es otra variante de la vieja verdad teológica que hace referencia a la relación que hay entre las buenas intenciones y el pavimento del infierno. O como dijo Gide, en su versión del mismo tema: con buenos sentimientos se hace cualquier cosa menos buena literatura. Sin embargo, Tolstoy pudiera ser una excepción. O no tenia tan buenos sentimientos como presumía de tener. En cualquier caso, a Orwell le molestó la lección angelical de la creación literaria. La postura de santo autopromovido que adoptara Tolstoy le irritó bastante y ya se sabe lo que pensaba Orwell de los santos, llámense Tolstoy o Gandhi: «Se les debería considerar culpables hasta que no probaran su inocencia». Es decir, cada uno a sus zapatos. Y el oficio del escritor no es precisamente el de moralista. De tal forma que, a partir de esta primera marca fronteriza del espacio literario de Orwell, pudiera pensarse que todo está permitido, como había dicho Nietzsche. Sólo que —es cosa harto sabida y dicha— Orwell era inglés por encima de todo. No: no todo estaba permitido. Ni tanto como quería apretar Tolstoy ni tan calvo como lo había pintado otro escandaloso profesional, Salvador Dalí. Esto es: ni moralismo castrador ni inmoralidad sin freno. Por eso, cuando Orwell reseña la chillona *Autobiografía* del pintor catalán, llega a la conclusión, tras resumir las hazañas surrealistas, masturbatorias y necrofílicas de aquel al que Breton pusiera bien certeramente el mote acróstico de *Avida Dollars*, de que lo que en definitiva estaba reclamando Dalí era algo así como una verdadera patente de corso para el artista, un medieval derecho de pernada, lo que Orwell llamaba «beneficio de los curas». Y eso es demasiado. Ni el más genial de los creadores (no Dalí, desde luego) puede aspirar a disfrutarlo. Y sin embargo, atento a no caer en la otra pinza denunciada, la del pacato moralismo de un Tolstoy, Orwell concede gustoso algún grado de libertad al artista, al escritor. Es más: dirá que «cuando el artista es una personalidad excepcional» hasta puede concedérsele «cierto margen de irresponsabilidad» en su comportamiento. Y emplea el simil de la mujer embarazada y sus famosos «caprichos». Pero así como seria inaceptable (tal es el sentido del límite) que una mujer preñada tuviera el capricho de asesinar a alguien, tampoco puede el artista traspasar determinados límites. Lo malo con Dalí, dirá Orwell, es su dualismo: resulta ser al mismo tiempo «un buen dibujante y un ser humano repugnante».

En medio está la justa medida, pudiera pensarse, como los griegos. Pero ¿quién determina ese medio? ¿Cuál es la medida? ¿Cómo establecerla? Y sobre todo, ¿cuándo saber que se ha logrado? Responder estas preguntas seria tanto como trazar la biografía literaria de Orwell, la línea de su desarrollo como novelista. Si no tanto, bien puede escogerse un par de ejemplos oportunos, en los que mostrar el poder narrativo de Orwell y la adquisición gradual de eso que aún vagamente seguimos empeñados en llamar «conciencia», así sea en su trivial modalidad de conciencia política.

Trátase de dos relatos breves, de tema y ambiente similares, separados entre sí por cinco años. Uno, titulado *Un ahorcamiento*, es de 1931, cuando aún no existía George Orwell, pues viene firmado por Eric Blair y con ese nombre apareció en la revista *Adelphi*; el otro, el de 1936, ya es de Orwell, pues en esos

cinco años han pasado muchas cosas. Orwell existe: ha publicado tres libros. *Down and Out in Paris and London, Dias de Birmania* y *La hija del Reverendo.* Y en efecto: se nota que algo ha sucedido entre ambos relatos.

•

Un ahorcamiento cuenta la ejecución por estrangulamiento de un condenado birmano, presenciada oficialmente por el funcionario de la policia imperial que fue Eric Blair. Allí se describe desde las celdas de los prisioneros hasta los momentos siguientes a la ejecución. Al condenado a muerte lo llevan entre seis guardias; dos adelante, con rifles, y cuatro rodeándole, mientras no dejan de tocarle con las manos, «como si —dice Orwell— durante todo ese tiempo tuvieran que sentirle para estar seguros de que estaba allí». O con otra comparación: «era como manipular a un pez que aún estuviera vivo y en cualquier momento pudiera saltar al agua otra vez». El condenado tiene que caminar ligero, pero de pronto da un rodeo y se aparta del sendero para no pisar un charco. «Es curioso —nota el testigo Orwell (es decir, Blair)— pero hasta ese momento no me habia dado cuenta de lo que significa destruir a un hombre sano y consciente. Cuando le vi apartarse para evitar el charco, comprendí el misterio, la indecible maldad de tronchar una vida justo cuando está en la plenitud de su vigor».

Al fin, lo recibe el verdugo y le pasa la soga al cuello. Y es entonces cuando el condenado comienza a recitar rítmicamente y a voces el nombre de su dios, al que invoca en la hora postrera: «¡Ram!, ¡Ram!, ¡Ram!». El verdugo le tapa la cabeza con un saco de tela, pero debajo aún se sigue oyendo la voz ahogada que no deja de pedir a Ram, Ram, Ram. Mientras, «el superintendente, con la cabeza hundida en el pecho, estaba hurgando lentamente el suelo con un bastón; quizás estaba contando las voces y permitiéndole al prisionero un cierto número, cincuenta, quizás, cien». Seguían los gritos y «cada grito era otro pedazo de vida y el mismo pensamiento cruzó entonces por todas nuestras cabezas: ¡vamos, matadlo rápido, de una vez, acabad con ese ruido abominable!». Una vez que lo mataron, van todos, es su deber, a inspeccionar el cuerpo. El superintendente lo toca ligeramente con el bastón y declara: «Está perfecto» (*He's all right!*). Luego para aliviar la tensión, hacen chistes, y juntos toman un trago.

Eso es todo y se diría que ya está bien. Unicamente una reflexión exterior, valorativa: aquello de la indecible maldad de tronchar una vida. El resto es la más lograda descripción de una ejecución.

Y en 1936 publica Orwell otro de sus relatos clásicos: *Disparar a un elefante.* Cuenta que estando, siempre oficial de policía, en una población de la Birmania meridional, sintió de cerca y directamente el odio de los nativos hacia los blancos colonizadores. Odio que se manifestaba en mil formas. En especial, la de los sacerdotes budistas, de los que habia centenares en la ciudad, y «no parecían tener nada que hacer salvo estar parados en las esquinas y burlarse de los europeos». Si *Un ahorcamiento* era de Eric Blair, ya este otro relato

es de George Orwell. De entrada, se aprecia la diferencia: «Para esa época, ya me había convencido de lo malo que era el imperialismo y había llegado a la conclusión de que cuanto antes me largara de ese trabajo, mejor para mi». Que conste que semejante reflexión está en el cuento, forma parte de él. Y aun dice más: «En teoría —y desde luego, en secreto— estaba por completo de parte de los birmanos y totalmente en contra de sus opresores, los británicos». Odiaba su trabajo, pero no podía hacer mucho más. Entre otras cosas, porque «ni siquiera sabía que el Imperio Británico estaba moribundo y mucho menos sabia que aun así era bastante mejor que los nuevos imperios que comenzaban a suplantarlo».

Resultado: «estaba atrapado entre mi odio hacia el Imperio al que servía y mi rabia contra las bestias malévolas que me hostigaban... Una parte de mi ser pensaba que el gobierno inglés era una tirania indestructible, mientras que otra consideraba que el mayor placer del mundo seria hundir una bayoneta en las tripas de aquellos sacerdotes budistas». Para rematar sus reflexiones con la siguiente: «Semejantes estados de ánimo son la consecuencia cultural del imperialismo». Terminan las reflexiones, que no el relato, el cual comienza el día en que le informan que un elefante ha enloquecido o que le ha entrado una rabia ciega y en determinado barrio de la ciudad lo está destrozando todo. Incluso, el elefante llega a matar a un hombre, a un infeliz y miserable *coolie*. Orwell pide a su ordenanza un rifle especial y va a buscar el elefante. Lo hace seguido de una muchedumbre ansiosa de ver el espectáculo: el todopoderoso hombre blanco matando el elefante. Cuando llega a él, el elefante está de lo más tranquilo, comiendo yerba, dice Orwell que con ese aire de abuelita que a veces suelen tener los elefantes. Se percata en el acto de que no es necesario matarle. Si acaso vigilarle mientras espera que venga su dueño. Parece habérsele pasado el acceso de furia y está sereno y reposado, siendo como era un elefante domesticado, no salvaje, esto es, una valiosa maquinaria de trabajo. Pero se da vuelta y ve los rostros de la muchedumbre que lo ha seguido sólo porque espera el gran espectáculo, se da cuenta de que tiene que matar el elefante. Para eso le han seguido y eso es lo que esperan de él. «Y justo entonces me percaté de la inanidad, de la inutilidad del dominio del hombre blanco en el Oriente. Allí estaba yo, hombre blanco con fusil, parado frente a la muchedumbre nativa, desarmada, en apariencia el protagonista de la representación, pero era en realidad tan sólo la absurda marioneta traída y llevada por la voluntad que se agazapa tras aquellos rostros amarillos. Y comprendí entonces que cuando el blanco se torna tirano, destroza su propia libertad».

En dos palabras: que tiene que hacer lo que todos están esperando que haga. Tiene que desempeñar el papel de opresor: matar al elefante. Si no lo hace, si da media vuelta y se larga, con el impresionante fusil al hombro, se reirían de él: «Y toda mi vida, la vida de cada blanco en el Oriente, es una larga lucha para que no se rían de uno». Aun así, todavía vacila y consulta. Le dicen que el elefante está perfectamente calmado y que sólo se excita y ataca si alguien se le acerca. Piensa que eso es lo que debería hacer: ponerlo a prueba, acercán-

dosele. Pero sabe que no es buen tirador y que además el terreno está enfangado y resbaladizo. Si el elefante ataca y él se cae, está doblemente perdido. Entonces se reiría aun más la multitud. De modo que dispara sin saber muy bien a dónde debe disparársele a un elefante. Le dispara todo el cargador. El elefante cae abatido, pero aún tarda una buena media hora en morir. Antes, la muchedumbre comienza a tasajearlo en busca de la apreciada carne. Luego, más tarde, en el club, los oficiales ingleses discuten largamente acerca de si había que haber matado o no al elefante. Las opiniones estaban divididas. Por su parte, él se alegra de que el elefante hubiera matado a un hombre, pues eso es lo que le dio el derecho de dispararle. Para concluir: «A menudo me pregunté si alguno se dio cuenta de que lo hice sólo para que no se burlaran de mí».

Sería más que inelegante, una verdadera ofensa a la memoria literaria de Orwell abundar en el comentario. Si el primer relato es nítido, impersonal y «objetivo», con apenas aquel juicio de valor sobre la vida humana, el segundo, no menos logrado, no menos rico en suspenso narrativo y en habilidad descriptiva, está plagado de juicios políticos, de reflexiones históricas y aun de vaticinios sociales. El Orwell de 1936, aun antes de la experiencia de España, ya era un escritor político, que no politizado.

•

Hay, cuando menos, dos escritores políticos en Orwell. El más conocido, que es el escritor de ficción: desde el *Homenaje a Cataluña*, es el representado por *Animal Farm y 1984*. Y el menos conocido, el ensayista, el comentarista de radio, el articulista de prensa, el crítico de libros, el cronista de la guerra de España y hasta el autor de una abundante correspondencia. Todo ello recogido en los cuatro volúmenes editados por su viuda, Sonia Orwell, y por Ian Angus, en 1968, y que cubren lo producido por Orwell desde 1920 hasta 1950.

1984 merece comentarios propios y aparte. Es lo más trillado y divulgado de Orwell, y muchas veces, como suele suceder, lo menos comprendido, para no hablar de las manipulaciones ideológicas que se han hecho y se siguen haciendo con su última novela. Menos divulgados y algo menos tergiversados son sus ensayos políticos. Hay en particular dos que piden una cierta atención en estos tiempos, tan confusos. Uno sobre nacionalismo (*Notas acerca del Nacionalismo*, de 1945) y otro sobre la era nuclear que principió al final de la Segunda Guerra Mundial; es el que se titula: *Usted y la bomba atómica*, del mismo año que el otro.

El del nacionalismo contiene uno de los mejores y más perspicaces análisis políticos que llevara a cabo Orwell. Comienza con una caracterización muy propia de un nominalista británico que rechaza y desconfía de los términos abstractos y generales, pues Orwell recuerda que, en definitiva, nacionalismo, todo nacionalismo, es «la costumbre de creer que los seres humanos pueden ser clasificados cual insectos y luego etiquetados con los términos de 'buenos' y 'malos'». Pero lo mejor del ensayo son los «r gos mentales» que, según Orwell,

acompañan a todos los nacionalismos. Tales rasgos son (con ejemplos no siem-no siempre de Orwell y de su época): 1) «Obsesión»: esto es, esa manía de superioridad de lo propio, de exaltación de las historias locales o regionales y, desde luego, de las ventajas y virtudes de las respectivas lenguas; 2) «Inestabilidad»: porque sucede que la intensidad de las lealtades nacionalistas suele, curiosamente, ser transferible. Quienes eran muy pro algo se tornan no menos pro otra cosa. Por lo mismo, los que se nacionalizan suelen ser los más fervientes e intransigentes nuevos nacionalistas: es un nacionalismo transferido. Es el conocido síndrome del buen converso, de los más papistas que el Papa. Pero lo más curioso es que ese rasgo, por su misma condíción de inestabilidad, puede volver a transferirse una segunda, una tercera, una cuarta vez. Vamos: que hay quien cambia de camisa varias veces; 3) «Indiferencia ante la realidad». Este es un rasgo importantísimo en la caracterología de los nacionalismos levantada por Orwell. Los nacionalistas no suelen ver los hechos como son, sino como quieren que sean. Se defiende la autodeterminación para unos, pero al mismo tiempo (ésta es la «indiferencia para con la realidad») se niega para otros. Puede alargarse la lista de ejemplos. Se exigen elecciones en Nicaragua, pero no en Chile; se esconde, se calla o se justifica el abatimiento de un avión saudita de pasajeros llevado a cabo por los israelíes, pero se rasgan las vestiduras ante la atrocidad que significa un avión coreano abatido por los soviéticos; se condena el terrorismo siempre que sea el de los otros, nunca el de uno, sobre todo si el terrorista llega a primer ministro; se niega que existieran los hornos crematorios y el holocausto judío o que exista el Gulag o las torturas a los prisioneros en las cárceles cubanas, mientras se pone el grito en el cielo por las torturas de los militares argentinos. Y un larguísimo etcétera. Porque, observaba Orwell, el nacionalista «emplea una buena parte de su tiempo en vivir en un mundo de fantasía, en el que las cosas suceden como piensa que debieran de suceder». No hay que ser muy zahorí para percatarse de que aquí está el origen del famoso *doublethinking* de *1984*, el rechazo de la verdad objetiva, típico de todo dogma totalitario montado sobre un credo nacionalista.

No contento con haber descrito sus rasgos, procede Orwell a presentar los tipos de nacionalismo que nos toca padecer o que somos capaces de producir. Distingue tres modelos: positivo, transferible y negativo. Serán «nacionalismos positivos» aquellos que se dedican a la exaltación, racional o irracional (casi siempre, más lo segundo), de lo propio (catalanes, vascos, irlandeses, mexicanos, africanos, sionistas, portorriqueños, indigenistas). Modelo de «nacionalismo transferible» es la fe comunista. Por lo general, la gente se hace comunista (es decir, adquiere ese «nacionalismo») por proceso de transferencia; o se convierte a una religión cualquiera o le da por el ecologismo o por el feminismo o por predicar la superioridad racial (de cualquier color: *Black is beautiful*) o la conciencia de clase o el vegetarianismo. Otra vez: etcétera infinito. Por último, «nacionalismos negativos» son todas las fobias, que tampoco son parvas: a comenzar por el clásico, el que se lleva el primer premio, el más persistente

de todos, el antisemitismo, pero también la anglofobia o la hispanofobia o, un bello ejemplo que prueba la agudeza política de Orwell, el trotskismo, que es puro sentimiento negativo: odio a la Unión Soviética.

El otro ensayo, el de la bomba atómica, suministra una de esas perceptivas visiones del gran observador sociológico que supo ser Orwell. Comienza por señalar que las épocas en que ha predominado el tipo de arma cara, de difícil fabricación, tienden a ser épocas de despotismo, mientras que en aquellas otras en que las armas dominantes resultaban baratas y de sencilla confección, «el pueblo común y corriente», como dice Orwell, «tiene una oportunidad». Ejemplo de lo último es la edad moderna, el simple fusil y la Revolución Francesa. Mientras que con la complicadísima y costosísima tecnología contemporánea, nuclear o convencional, quienes tienen la palabra sólo pueden ser las superpotencias. Y aquí es donde Orwell introduce su clave política en este ensayo. Ve que el mundo se enfrenta a la perspectiva de tres monstruosos superestados. «Cada vez más evidentemente se está parcelando la superficie del globo terráqueo en tres grandes imperios, cada uno autosuficiente y separado del resto del mundo, y cada uno gobernado, bajo un disfraz u otro, por una oligarquía autoelegida... La tendencia general es inequívoca y cada nuevo descubrimiento científico no hará sino acelerarla. La bomba atómica sólo puede completar este proceso despojando a las clases y a los pueblos explotados de todo poder en el plano de igualdad militar. Incapaces de conquistar el uno al otro, muy probablemente continuarán repartiéndose entre ellos el gobierno del mundo...». Que conste que esto fue escrito en 1945. Pero aún dijo más. Es posible que ésta sea la parte de extrapolación que luego reaparece en *1984*: «Al considerar al mundo en conjunto, la tendencia por muchos años no ha sido hacia la anarquía, sino hacia el restablecimiento de la esclavitud. Pudiera ser que nos dirigiéramos no hacia una catástrofe general, sino hacia una época tan horriblemente estable como la de los imperios esclavistas de la Antigüedad».

•

También a Henry Miller le dedicó por lo menos un par de trabajos. Pues a Orwell le pareció *Trópico de Cáncer* una obra notable por lo que tenía de expresión de libertad creativa, en los temas, y sobre todo, en el lenguaje cotidiano, empleado abiertamente, sin pazguaterías ni cortapisas. O como hace notar: un libro «que trata acerca del sexo insistiendo brutalmente en los hechos sirve para empujar el péndulo, así sea con fuerza, en la dirección correcta». Esto es, sirve para compensar de tanta beatería victoriana, que aún les quedaba a muchos, así como para depurar aquellos tratamientos rebuscados o líricos de la vida sexual (tipo Lawrence). Pero aún encuentra Orwell una *ultima ratio* para exaltar la calidad literaria de *Trópico de Cáncer*. Y es que «si uno se empeña en la contemplación de la fealdad, termina por encontrar que la vida no sólo no es menos digna de vivirse, sino que aún lo es más». Ese vitalismo terrenal es muy de Orwell y viene del antiguo realismo sensual inglés, desde Ben Johnson hasta

Hardy. Pero su admiración por la obra de Miller no le impide comprobar que, como observa, «cuando publicó *Trópico de Cáncer* los italianos avanzaban en Abisinia y ya habían comenzado a operar los campos de concentración de Hitler». Cosa no demasiado extraña, pues como en otro ensayo dijera (*Los escritores y Leviatán*, de 1948): «ésta es una época política. Guerra, fascismo, campos de concentración, cachiporras, bombas atómicas, etc., es lo que tenemos todos los días ante los ojos y, por tanto, en buena medida, hasta cuando escribimos, aun cuando no nos demos mucha cuenta...». Otra vez, la tenaza aquélla: o se peca por defecto: el preciosismo de un Henry James o la indiferencia política de un Joyce, o se peca por exceso: el cambio de viento que significó los años de influencia marxista en la *intelligentsia* europea. Como siempre, frente a ambos extremos, frente al ausentismo del viejo lema del arte por el arte o frente al sociologismo del realismo político, Orwell trata de establecer un sensato término medio: «La literatura tal y como la conocemos es una empresa individual que exige honradez intelectual y un mínimo de censura». Y luego viene aquello de estar en el vientre de la ballena. Que es de Miller. Que se lo había aplicado a Anaís Nin, para Miller la única forma encomiable de literatura femenina. Eso de estar en el vientre de la ballena era, para Miller, todo un elogio: «es un pensamiento muy confortable, acogedor, hogareño. El vientre de la ballena es simplemente una matriz lo suficientemente grande como para convertirse en el hogar de un adulto. Uno está en la oscuridad, entre uno mismo y la realidad, capaz de conservar una actitud de completa indiferencia, no importa qué suceda...» Se correspondería con lo que llamaba Orwell «fase de irresponsabilidad» o el característico *Je m'en fous*. Para añadir: «mientras escribía este ensayo —se trata de *Dentro de la ballena*, en 1940— ha estallado otra guerra en Europa. Durará varios años y destrozará nuestra civilización o preparará el camino para otra guerra que al fin logre terminar con todo... Con certeza casi absoluta avanzamos hacia una época de dictaduras totalitarias, una época en que al principio la libertad de pensamiento será un pecado mortal y, a la postre, una abstracción carente de todo significado. Al individuo lo van a borrar de la existencia».

Ese es el Orwell calificado de apocalíptico por los eternos optimistas oficiales. Sin esforzarse mucho, puede sostenerse que es el mejor Orwell. Hasta pudiera decirse que era demasiado inteligente para ser novelista. Atisbar lo porvenir y, sobre todo, escribir con claridad de vidrio diáfano no son precisamente las virtudes que caracterizan a los grandes creadores literarios. Son justamente las de los grandes ensayistas, desde Montaigne hasta Susan Sontag o Paz, pasando por Ganivet. Orwell corre en ese grupo. Un ensayo fundamental para entender a este Orwell «apocalíptico» es el titulado *La prohibición de la literatura*, de 1946, que comienza denunciando el aumento de la censura y las limitaciones impuestas a los escritores en todas partes y termina con la nítida advertencia de que «la imaginación, al igual que algunos animales salvajes, no se desarrolla en cautiverio». Pero que contiene una visión aun más completa y negativa de este mundo en el que ya estamos: «La mentira organizada que se practi-

ca en los estados totalitarios no es, como en ocasiones se pretende, un recurso provisional... Es algo integral y propio del totalitarismo, algo que seguiría existiendo inclusive si se considerara necesario que dejaran de existir los campos de concentración y la policía política... Desde el punto de vista totalitario, la historia es algo que hay que crear, en vez de estudiar. Porque un estado totalitario es una teocracia y en él la casta gobernante, a fin de conservar el poder, ha de verse a sí misma como infalible. Pero como, en la práctica, nadie es infalible, con frecuencia le es necesario manipular los acontecimientos pasados para probar que determinados errores no se dieron o que de verdad sucedió determinado triunfo... De este modo, el totalitarismo exige la continua alteración del pasado y, a la larga, también, probablemente, pide descreer de la propia existencia de la verdad objetiva... Una sociedad totalitaria que tenga éxito al perpetuarse, probablemente terminará levantando un sistema esquizofrénico de pensamiento... Para escribir con un lenguaje directo y fuerte se precisa no tener miedo, y para poder pensar sin temor es imposible ser ortodoxo en política...». En esas condiciones, Orwell no vaciló en anunciar negros días para el escritor: «La literatura del liberalismo se extingue sin que aún haya aparecido la del totalitarismo... En cuanto al escritor mismo, se encuentra sobre un *iceberg* que se derrite; resulta un anacronismo, un residuo de la época burguesa, tan condenado como el hipopótamo...»

*

Así es como se ven de lúcidas las cosas cuando se está «fuera de la ballena», lejos del acogedor y cómodo y oscuro útero en que vive la mayoría de los intelectuales en nuestros días. Así es como empezó a ver Orwell los ahorcamientos y las muertes rituales de elefantes en una Birmania colonizada. Es la visión sin trabas, sin demasiadas al menos, del individuo libre e independiente, esa especie en vía de extinción. El último hipopótamo de la cultura occidental.

¿Es de extrañar entonces que escribiera *Mil novecientos ochenta y cuatro?* ¿O incluso que, en un último gesto de suprema honradez intelectual, se muriera tanto de asco como de tuberculosis?

KAFKA, SIEMPRE CULPABLE

Los escritos son inalterables y con frecuencia sus interpretaciones apenas si expresan la desesperación que producen.
El proceso

LA MANÍA HERMENÉUTICA

DELANTE de la obra hay muchos centinelas. Los humildes lectores se presentan ante los guardianes hermenéuticos y piden que se les deje entrar en la Obra, en el área de la Obra. Pero los celosos intérpretes responden que, por el momento, no pueden dejar pasar sin antes dominar su sentido, su escondido mensaje. Los humildes lectores reflexionan y preguntan si acaso más tarde se les dejará pasar, una vez que se haya aceptado la clave correspondiente a la exclusiva interpretación.

—Puede ser —dicen los implacables guardianes e intérpretes, pero no ahora.

La puerta de acceso a la Obra está abierta, como siempre; cuando el rígido intérprete se aparta a un lado, el simple lector se inclina a fin de atisbar. El insobornable guardián del mensaje de la Obra, que lo observa, se echa a reir y le dice:

—Si de tal modo lo deseas, intenta entrar a pesar de mi prohibición. Pero debes tener presente que mi interpretación es poderosa y que, además, soy apenas el último de los guardianes del mensaje de la Obra. De un escrito a otro hay también comentaristas e intérpretes, cada uno más poderoso y sutil que el anterior.

El sencillo lector no había previsto estas dificultades; la Obra tendría que estar en cualquier momento al alcance de todos, piensa, mas al fijar su atención en el celoso intérprete, con su aire de profesor, su carpeta llena de fichas, su inescrutable rostro de agresiva nariz cabalgada por unos anteojos académicos, decide que le conviene esperar. El centinela de la interpretación le entrega entonces un manual y le permite leerlo a un lado de la puerta...

*

¡Pobre Kafka! ¡Pobre grajo, negro y triste, desprendido de los aleros cargados de dolor y lágrimas del ghetto de Praga!

Por si fuera poco sufrir a un padre terrible (o aun peor: un padre, sin más); por si no hubiera tenido bastante con dos amenazas matrimoniales serias, buscadas y al mismo tiempo temidas; por si le hubiera resultado soportable escupir los pulmones en la sangre de una tuberculosis letal, a la que no dejó de saludar como una liberación del ominoso casorio y, a la vez, de la paterna oposición al mismo; por si no fuera suficiente aguantar un trabajo ridículo y banal en una oficina de seguros, dedicada a recortar indemnizaciones de las harto recortadas manos de los obreros. Encima de todo eso y de sufrir *post-mortem* la bendita traición del amigo al que le confió la quema de sus manuscritos, aquel sojuzgado hijo de Herr Hermann Kafka, próspero y prepotente negociante en *Galanteriewaren*, en artículos de fantasía, de la Praga austrohúngara, en aquella

Kakania burocrática y paternalista, Franz Amschel Kafka, muerto y literariamente consagrado ha venido a soportar otra metamorfosis más. De intimista y aun humorista poeta de cierta condición judía, Kafka se ha convertido en el monstruoso padre de «lo kafkiano».

Franz Kafka despertó una mañana de sus definitivos sueños de piedra para encontrarse transformado, sobre el lecho de su obra, en un gigantesco insecto que no deja de crecer. Sujeto a todas las interpretaciones, comenzando por la de si mismo, que de Kafka en K. ha llegado a prohijar el adjetivo «kafkiano», con lo que se cubre y recubre de queratinosas capas su obra hasta tapar el corazón y aun la forma de sus escritos. Incomprensible, rebuscado, ilógico, laberíntico, absurdo, onírico, retorcido, oscuro, inverosímil, disparatado, extravagante, opaco, irracional, de pesadilla, sin que nada en la vida ni en la obra de Kafka merezca en rigor ninguna de tales predicaciones. Por todo ello ¡pobre Kafka! Si Unamuno empeñóse en referirse siempre a Spinoza tildándolo de ese pobre judio portugúes, con cuánta más propiedad no habría que hablar de Franz Kafka como aquel pobre judío de Praga, del que en estricta verdad sólo debería retenerse lo que él mismo esbozara, en una de tantas evasivas a Felice: «un hombre malhumorado, infeliz, callado, descontento y enfermizo; un hombre que está encadenado a una literatura invisible por unas invisibles cadenas y que grita cuando se le acercan porque, eso cree, alguien toca esas cadenas». Por más que sepamos que exageraba a la hora de asustar a la infeliz y simplota de Felice Bauer con aquello de su adicción y entrega literarias, qué de gritos no habrá dado desde su tumba ante el tocamiento, desplazamiento y aun ruptura de sus queridas cadenas. Una y otra vez, para uno y otro uso, en beneficio de una y otra causa, a Kafka se le ha hecho decir esto y aquello. De tal forma que ha podido ser tan simple o tan complicado como sus excelsos y variados críticos hayan tenido a bien. Se le ha comparado o relacionado con Kierkegaard, con Dostoievski, con Dickens, Freud, Chaplin, Gogol, Strindberg, Swift, Lessing, de Vigny, Pascal, Balzac, Turguenev, Rilke, Husserl, Schopenhauer y ¡hasta con Santa Teresa de Avila! Para ello y para mucho más ha sido interpretado, retorcido, transmutado y comentado por Camus, Adorno, Buber, Sartre, Borges, Canetti, Woolf, Huxley, Gide, Mann, Benjamin, Paz, Fromm, Koestler, Arendt, Barthes o Brecht), El peor, Brecht. Llegó a decirle a Benjamin, que es quien lo cuenta (en sus *Versuche über Brecht* que Kafka era un fracaso como novelista porque sus novelas «nuncan llegaban a ser totalmente transparentes» Gracias a Dios que jamás lo fueron ni lo serán. Y, sobre todo, gracias a Kafka por no parecerse ni por asomo al insufrible Brecht, tan directo, tan lleno de didácticos y liberadores mensajes.

Quizás porque, como se ha dicho en defensa de tanta exégesis, haya una sola manera de no interpretarlo: no leerlo. Sucesiva o simultáneamente, Kafka es, ha sido y es de temer que será existencialista, surrealista, antifascista, pro o antisionista, misógino, reaccionario, pequeño burgués, pesimista, edipiano, teólogo de la negatividad y aun místico. La fórmula es sencilla y sigue abierta: una predicación polivalente. Una constante: *K.* (¿qué otra?), seguida de una serie

de valores variables: *K* (*m, n, p, ... x, y, z*). Cada cual, como los franceses dicen que se hace en las posadas españolas, puede llevar a Kafka sus hallazgos y aposentarse en él. Es una amplia mansión abierta a todos los vericuetos y estancias para que en ella se instale la turbamulta de comentaristas en pos de la clave que les abra, al final del largo pasillo, el recinto secreto del Santo Grial Kafkiano. Caza y captura del *snark* con el pobre judío praguense, siempre culpable de oscuridades.

Puede que sea el precio a pagar por ser inteligente, demasiado inteligente. Y unir a la imaginación creadora y a la agudizada sensibilidad una penetrante inteligencia. Sucede así que hay literaturas iluminadas desde fuera, con la luz y colores de las cosas y el mundo, y, en contraste, literaturas encendidas por dentro, con la luz de la más acerada razón. Ni Balzac ni Tolstoi ni Gallegos ni Galdós ni García Márquez corren en principio el peligro de ser interpretados o devorados por la plaga de langostas lectoras de símbolos, mensajes y grados «n» de lectura (sólo, en principio, porque de peste semejante, en el fondo de las academias y seminarios, nadie se libra). Pero tampoco Proust, Faulkner o Hemingway. Son literaturas que, de distinto modo, poseen todas un tipo de iluminación exógena a la obra literaria misma. Y que conste que no se alude aquí a psicologismo alguno. «¡Basta de psicología!», como en algún momento tuvo que gritar el mismo Kafka. De lo que se habla más bien es de un exceso de inteligencia que, según toda preceptiva canónica, debería dañar la creación artística. Y en algunos casos, así pasa (véase Orwell, véase Calvino). Sólo que en ciertos, exquisitos, refinados casos, el producto no puede ser mejor: una literatura inteligente que no deja de ser obra de arte, iluminada desde sí misma, con esa transparente opacidad que la hace, a la vez, tan sencilla y tan impenetrable. Y, desde luego, tan sujeta a todas las interpretaciones. A Borges, a Djuna Barnes, a Max Frisch, a Buzzati y ciertamente, antes que todos y sobre todos, a Kafka, siempre les conviene cualquier interpretación que se haga o intente. Son literaturas inteligentes, expuestas a cuanta infección hermenéutica flote en el aire literario; la peor especie, la más delicada de la creación lingüística, que, cuando se presenta, lo hace con la imperceptible fuerza de lo que será inagotable en lo perenne de su lectura.

No es casual que este tipo de literatura comenzara en este siglo y en determinado momento. Y aun, según algunos (Milan Kundera, por ejemplo), en un muy concreto lugar, en aquella Austria de la más recargada decadencia. Con un trío impresionante: Kafka, Broch, Musil y, si hay que citar obras, estas tres: *El Castillo*, *Los sonámbulos* y *El Hombre sin cualidades*. Fue el triunfo de la «novela gnoseológica», como pidiera Hermann Broch, aquel comerciante metido tardíamente a novelista y muerto de hambre y frío en los Estados Unidos, tras huir del nazismo. Novela de inteligencia y de conocimiento que no elimina la psicología de un Joyce, sino que la desplaza por considerar que la cuestión primordial es otra, quizás la de las posibilidades del hombre frente al mundo. Que para Kafka no eran muchas, como no se privó de expresarlo: «en la lucha entre tú y el mundo, respalda al mundo». A fuerza de hacerlo, hasta se acepta el princi-

pio de la inautenticidad de la existencia (Musil). En esa forma, la literatura ha privilegiado un orden de ideas que si bien la realza y da cuerpo, también la lastra y condena al calvario sin fin de las interpretaciones abiertas. El hermeneuta de Kafka ha triunfado así sobre el lector de Kafka y ha terminado por imponer el rígido corsé de una determinada interpretación. Por lo que no deja de sonar a extraña esa queja de que a Kafka ni se le publica ni se le comenta en el mundo comunista; al fin y al cabo, es una interpretación como cualquier otra. Puestos a ver sólo en la obra de Kafka un manojo de ideas (o freudianas o existenciales o políticas o religiosas), se da pie a que otros quieran ver únicamente en esa misma obra lo que les convenga y procedan, en consecuencia, a tratarla como simple obra ideológica. Si en el Moscú o en la Praga de hoy condenan y persiguen a Kafka, débese en buena medida a que en el París o en el Nueva York o en el Jerusalén de ayer se le ha ensalzado tan sólo por su mensaje social, político o filosófico, olvidando algo tan sencillo como que se está ante una obra de arte, que se sostiene por sí misma, inasible como cualquiera y aun un poco más, y ante la cual hay que comenzar por respetar su especificidad literaria.

La más barata y extendida de esas interpretaciones deformantes de lo literario en Kafka es la que ha terminado por crear el vocablo correspondiente y difundir la imprecisa noción de «lo kafkiano» . Bien leído, Kafka es todo menos «kafkiano». Kafka es el rigor, la implacable coherencia, la necesidad ineluctable y hasta el detalle extremo, obsesivo (por algo Lukacs, en un momento de debilidad doctrinaria, lo clasificó como «gran escritor realista»). Si acaso, todo ello con un aire imperceptible de escondido engaño; como si la rígida y sostenida trama que va levantando perteneciera a un mundo de libres movimientos y espontáneas decisiones; como si la inevitable sentencia que amenaza pudiera eludirse alguna vez; como si el nudo corredizo que se va cerrando en torno al cuello quedara desatado en cada descripción y cada diálogo. Kafka sumerge a su obra, al mundo y al lector en la más pavorosa y cerrada oscuridad mediante el simple gesto de inundar de luz el centro del relato. Son casi sus propias palabras, como se lo confesara a su amigo Gustav Janouch: «Los sucesos corrientes, ordinarios constituyen un milagro. Me limito a transcribirlos. Quizás ilumine un poco las cosas, como el proyectista de un escenario semioscuro. Aunque no es cierto. En realidad, el escenario no tiene nada de oscuro. Está plenamente iluminado a la luz del día. Por eso es por lo que la gente cierra los ojos y ve tan poca cosa» *(Gespräche mit Kafka)*.

Los personajes de Kafka se mueven en un espacio de aparente libertad. En realidad, actúan arrastrados por la más ciega y absoluta *anánke* . «No se puede aceptar que todo sea verdadero», le dijo Joseph K. al sacerdote en la catedral, a la hora de discutir talmúdicamente la famosa parábola del hombre ante la puerta de la ley. «No —le replicó el cura—, no es necesario aceptar que todo es verdadero; basta con aceptar que todo es necesario». Con lo que, en efecto, la más estricta lógica preside la obra entera de Kafka. De modo que quien entienda por «kafkiano» lo que es absurdo e irracional o gratuito e innecesario (como pretendían los existencialistas, comenzando por Camus), estará aleján-

dose a grandes zancadas de la verdadera obra de Kafka. Que, a fuerza de lógica, hasta se da el lujo, como las matemáticas, de contener paradojas absolutas, a modo de techo aplastante que la cerrara definitivamente en el abrazo de hierro de lo completa y totalmente racional: «La correcta comprensión de un problema y al mismo tiempo su incomprensión para nada se excluyen», dícese en *Der Prozess*. Y es al final de esta obra, tan inconclusa como *El Castillo*, en donde resplandece otra parábola, menos montada que la de la puerta de la ley, pero no menos terrible y alusiva a una lógica aplastante y definitiva. Como los buenos e irrefutables argumentos, aquel cuchillo de carnicero con que fue ajusticiado «como un perro» Joseph K. era «de doble filo». Un gran cuchillo de doble filo, para así cortar al derecho y al revés, de un lado y otro. Y por si aún esto fuera poco, luego, al serle clavado en el corazón, es retorcido allí dos veces, justo dos veces, al derecho y al revés. Las dos caras de una lógica excluyente que no permite ninguna vía de escape.

La mayoría de esos interminables intérpretes ha visto en Kafka a la víctima de un padre aplastante. Cierto que su obra inédita y jamás entregada al destinatario, aquella larga y acusadora *Carta al padre*, dió pábulo a la leyenda. Y no menos cierto que el editor y responsable, el Brod traidor a Kafka, propuso un título conjunto para toda la obra, aquel no menos aplastante de «La huida del padre» (*Fluchversuch vor dem Vater*). Para no hablar del padre mismo: un verdadero animal que no vaciló en escribir a su hijo ¡de 37 años!, empeñado de pronto en casarse (esta vez con Julie Wohryzek, la hija del portero de la sinagoga), la barbaridad aquella: «Probablemente se puso una linda blusa, algo que todas esas judías de Praga saben hacer muy bien, y, claro, de inmediato decidiste casarte con ella. Tan pronto como fuera posible: en una semana, mañana, hoy mismo. La verdad es que no te entiendo: después de todo, eres un hombre hecho y derecho, vives en la ciudad y todo lo que se te ocurre es casarte con la primera chica que te tropiezas. ¿No habrá quien pueda remediar eso? Si te da miedo, yo mismo te acompaño...». Pero que a la mala bestia del señor Hermann Kafka sólo se le ocurriera acudir al prostíbulo para calmar ciertas melancolías no es motivo suficiente como para hacer de esa figura la clave de toda la obra kafkiana. Como tampoco lo es el pertenecer o no pertenecer o malpertenecer a aquella comunidad de judíos de Praga, situada entre los dos fuegos del nacionalismo eslavo y la cultura germana. Como no lo es el haber trabajado a disgusto durante tantos años en una oficina cargada de burocracia, desempeñando un trabajo vacío y rutinario. Como desde luego tampoco lo es el haber evitado el matrimonio y aun la excesiva intimidad y frecuentación de las mujeres, obsesionado por la ineludible vocación de escribir. Esas son las interpretaciones más vulgares y repetidas de Kafka. Adolecen todas del más tonto defecto de razonamiento, la inautorizada conversión de algún juicio universal. No porque todo venezolano sea latinoamericano alguien tiene derecho a pretender que es cierto la inversa. Que, de poder hacerse, igual podría pasarse de la inmodificable condición judía de Kafka a la ridícula pretensión de que todo judío es un escritor de la talla de Kafka. Es lo que le respondió una vez Sartre a algún

cretino de esos de partido y catecismo en la mano como le hiciera observar, cargado de dialéctica razón, que al fin y al cabo Kafka era un pequeño burgués. «Cierto —replicó Sartre al tarado de turno—; el problema es que no todo pequeño burgués es Kafka». Ni todo hijo lastimado o humillado; ni todo judío indeciso de su identidad; ni todo oficinista alienado; ni siquiera aquellos que, en la hipotética salvaguarda de su virginidad literaria, le huyen al matrimonio o a la compañía femenina. Si al final de tanta proeza interpretativa se termina por descubrir que Kafka sólo es Kafka, podría haberse ahorrado tanto esfuerzo en tan banal aserción de identidad. Y comenzar más bien por ahí.

Evitando además la trampa ideológica de las claves interpretativas y de los símbolos o referencias extraliterarios. Pues ¿por qué ha de versar *El Castillo* sobre la burocracia o el poder o la divinidad escondida? ¿Es que acaso *Hamlet* versa sobre las dinastías danesas o sobre las apariciones fantasmagóricas? ¿O *El Quijote* sobre las órdenes de caballería o sobre la disposición de los molinos de viento? ¿O *Moby Dick* sobre la pesca de la ballena en el Atlántico Sur? Quienes se han empeñado en leer en Kafka demasiadas referencias externas al hecho literario, sobre todo las del ámbito ideológico y político, deberían recordar aquello que revela Max Brod en su *Diario* : «Kafka dice que él no posee ninguno de tales sentimientos (de tipo social) porque sus fuerzas apenas si le alcanzan para él mismo». Es posible que semejante egoísmo no sólo sirviera para preservar la fuerza de lo literario, sino también aquella extrema prudencia de la disposición final: antes ser quemado que interpretado. O será que ésta es la forma extrema que tenemos de respetar su última voluntad, haciéndole arder irónicamente en el fuego frío de tantas y tan rebuscadas exégesis. ¿O no estaba también esto previsto en la propia obra de Kafka?

•

Pudiera ser que, ante un futuro explorador de la creación artística, resultemos culpables de habernos quedado dormidos ante la obra de Kafka a fuerza de rebuscarla y retorcerla, en lugar de simplemente leerla. Y asi nuestra condena consiste en someternos a un monstruoso rastrillo de múltiples interpretaciones, otra máquina implacable de cristal, toda transparente y perfectamente inteligible, llena de ruedas, clavijas y púas destinadas a grabarnos esta vez en la mente el mensaje, el bendito mensaje interpretativo, para que sólo al final (más de la obra que de nosotros) sobrevenga la ilustración aun a los más tapados, comenzando a manifestarse en los ojos e irradiando luego a todo el cuerpo, en señal de inequívoca comprensión. ¿De qué?

Clave judía

Justo tres años antes de su muerte, en carta a Max Brod, juzgó Kafka a los judíos occidentales asimilados, de los que Karl Kraus, el polémico editor de *Die*

Fackel, era el modelo: «Lo que deseaba la gran mayoría de quienes comenzaron a escribir en alemán era abandonar el judaísmo; por lo general, pretendían hacerlo con la vaga aprobación de sus padres (lo que irritaba era esa vaguedad), por más que sus patas traseras se adherían al judaísmo del padre mientras las delanteras todavía no encontraban terreno nuevo. De la desesperación que eso les produjo provino su inspiración». Asimilación era la gran consigna y cuanto menos se oliera a judío, mejor. De ahí aquella rabia del padre de Kafka cuando éste se dedicó a frecuentar la *troupe* del teatro yiddish, formada por miserables judíos orientales, tan ostentosamente judíos. De alguna manera, en esa trágica dualidad se inscribe el drama no sólo personal de Kafka: ser o no ser judío. Ser y no ser alemán. «Un alemán a medias» se caracterizó a sí mismo alguna vez. La confusión de toda esquizofrenia; la herida siempre abierta de ser dos. Perro y no perro; gato y cordero; mono humanizado; inocente culpable. Siempre mitad y mitad, como aquel extraño ser del final de su obra, el carrete Odradek, una estrella que rueda «sin domicilio fijo». A veces, Kafka es demasiado transparente. Tanto quejarse de sus oscuridades. Basta con atender a ese doble sufrimiento, la angustia de quien siente que carece de eso que ahora nos empeñamos en mentar «identidad» : «Tú y yo —le escribió a Milena, la amada no-judía— conocemos por montones ejemplares típicos de judíos occidentales; hasta donde sé, yo soy el más típico de todos; exagerando, eso quiere decir que no tengo un instante de paz, que nada me ha sido dado y que necesito conquistar no sólo el presente y el porvenir, sino también el pasado, esa cosa que todo hombre recibe como herencia; hasta eso tengo que conquistarlo y tal vez ésta sea la tarea más dura». Otra vez, los miserables autores del teatro aquel: milagroso camino de Damasco para Kafka. Descubrir que no todo es coser y cantar con las bellas palabras alemanas del judío asimilado. Que hay otros, con lengua y costumbres propias. Desde aquellos días, noche tras noche devorando el pobre y despreciado teatro yiddish, Kafka sufre una «transformación» : reconoce la dualidad que anida en su ser. Y se queja. Comienza a quejarse de la más básica carencia, la palabra «madre» que, dicha en alemán (ésa es una queja), le suena más a irrisoria que a tierna. Curioso: otros en similar situación, o no reaccionan en absoluto o lo hacen aferrándose a la «*Mutter*» alemana. ¿Puede concebirse a Proust quejándose del francés? O a Wittgenstein, que fue el judío plenamente asimilado, asimilado de dos generaciones, y en otras cosas tan parecido a Kafka, en la soledad, en el culto a la rígida pureza, en las aficiones humildes y manuales, en las renuncias, pero no en la de la lengua. Treinta años en Inglaterra y jamás dejó de escribir en alemán, la gran lengua del mayor y más dramático intento judío por pertenecer. Kafka tampoco, porque le hubiera sido imposible: ¿con qué se quedaba?

Lo que hizo fue reducirlo a su más simple expresión: un alemán de oficina, con prosa seca de empleado, castigando cualquier desvío poético, luchando contra la tentación de Goethe. Asimilado, pero menos. O asimilado a medias: bajo la protesta consciente de una lengua aprendida, tomada a préstamo o aun peor: «es un bien ajeno —le dice otra vez al inevitable Brod— que no se ha adquiri-

do, sino del que nos hemos apoderado con mano relativamente presurosa, y que sigue siendo un bien ajeno aunque no se pudiera probar el menor error de lenguaje...». Algo así como el gran robo del siglo. El escritor judío, además de intruso, es un ladrón de lenguas occidentales. La derecha francesa no ha dejado de denunciarlo, pues para el buen y honrado antisemita francés, jamás podrá un judío sentir a Racine o escribir como Hugo. Y si Kafka lo acepta, si se siente robador del instrumento, además de cuerpo ajeno, ¿a qué extrañarse de tanta opresión y tantas sombras de culpa no definida ni purgada?

•

Sin embargo, constreñir Kafka a una clave, además de empobrecerlo, sería tanto como padecer de aquella obsesión de la univocidad que, en otros contextos, denunciara Wittgenstein. Simple fetichismo eso de querer que cada término tenga un sentido y sólo uno; mera superstición entonces pretender reducir el texto de Kafka a la rígida visión del comentario encasillado. Como si hubiera una sola vía. Lo más raro de encontrar, la verdadera; que, de existir, habría que cuidarse a la hora de recorrerla por lo que bien advierte la sentencia primera del primer libro que Kafka publicara: «el camino verdadero pasa por una cuerda, que no está tendida en alto, sino sobre el suelo. Parece dispuesta más para hacer tropezar que para que se la recorra». Tropezar en los textos de Kafka, todavía; el colmo sería tener que andar trastrabillando entre sus interminables intérpretes.

Con más fuerza que en el señor de Montaigne, es en Kafka el estilo quien trasluce al hombre. Aquel lenguaje hurtado al vecino de tan simple y depurado tórnase sequedal; siempre en alusiones, jamás explícito, propio de quien tiene el buen gusto y mejor educación de nunca nombrar abiertamente, apenas sugerir, de paso, en puntillas, con la mínima carga de alusiones. Que lo que se diga lo logre sin casi decir es normal en quien no se siente seguro. La discreción aquí es hija del miedo; pisan fuerte y hablan recio los verdaderos propietarios de la lengua, el *Junker* del lenguaje alemán, tipo Jünger, mientras el judío Kafka baja la voz y sustituye la certeza por la ambigüedad; así, la expresión será oblicua, y el recurso, alegórico: referirse de lejos, como quien no quiere o quien dice sin decir. Nunca agotar ni comentar ni redundar. Flaubert siempre; jamás Balzac, abiertamente rechazado: «En la empuñadura del bastón de Balzac: Destrozo todos los obstáculos. En el mío: Todos los obstáculos me destrozan. Lo que hay de común es el 'todos'».

Pero a más de uno lo desazonan las alusiones, lo irritan los votos de pobreza, lo solivianta la simplicidad y se lanza en pos de la escondida nuez. Sienten a la alegoría más como reto que como enigma; lo recogen para quedar en él atrapados, como ya previó Kafka:

> Muchos se quejan de que las palabras de los sabios sean siempre alegorías, pero inaplicables en la vida diaria, y esto es lo único que poseemos... A este propósito alguien dijo: ¿Por qué os defendéis? Si obedeciérais a

las alegorías, vosotros mismos os habríais convertido en tales, con lo que os hubiérais librado de la fatiga diaria. Otro dijo: Apuesto a que también eso es una alegoría. Dijo el primero: Has ganado. Dijo el segundo: Pero por desgracia sólo en lo de la alegoría. El primero dijo: En verdad, no; en lo de la alegoría has perdido.

En aquella serie de breves pensamientos, sus primeros escritos, publicados bajo el nombre génerico de *Betrachtung*, ya Kafka sospechó uno de sus infiernos: la turbamulta de interpretaciones: «Como un camino en otoño: no se termina de barrerlo cuando ya está de nuevo cubierto de hojas muertas». Hoy, bajo la broza de cincuenta otoños, quizás Kafka: interpretaciones, lecturas, explicaciones, relecturas impiden beber del agua clara. Quien aspirara a limpiar su prosa de cuanta comparación la afecte y recargue, vése enterrado por las costras, rebujos y paramentos con que la han emperifollado varias generaciones de artificios críticos. El resultado es que ahora a Kafka se le lee como a Marx o a la Biblia: siempre con la ayuda de otro, colgados del estribo de alguna exégesis, pendientes de la clave que revele la penúltima anagogia que de su obra tenga a bien hacer. Primero se justificó la lectura dirigida mediante la argucia de la oscuridad, y brotó el desbarre de mudar en tenebroso y rebuscado a quien sólo sencillez buscara. Declarósele luego engañoso, añadiendo injuria al absurdo; quien se esforzó por mantenerse puro y «responder sólo por sí mismo», conviértese, por obra y desgracia de sus explicadores, en artero calculador de enrevesados textos. En los tiempos que corren, los incansables talmudistas exculpan su celo con la peregrina teoría fragmentista: estarían inconclusos los escritos de Kafka, faltos de algo, descabalados. Para injertar con buena conciencia sus guías de lectura, capan a Kafka, que pasa a ser autor de una obra mutilada, suerte de desarmable a ser montado por el perspicaz lector. Menos mal que nos quedan los profesionales de glosa y escolio para poder leerlo. También en esto a todos se adelantó el curioso barrunto del interesado: «¿Qué es lo que llevo sobre los hombros? ¿Qué fantasmas me cuelgan alrededor?» preguntóse en su último *Cuaderno en octavo.*

•

Puestos a buscar «claves», o para decirlo como Kafka, a «ganar» a la hora de romper sus alegorías, debería comenzarse por el viejo recurso del desdoblamiento, tan socorrido en otros terrenos. Algo así como Kafka I y Kafka II si suena más a irreverente que a impropio hablar del «joven» y del «maduro» Kafka. A lo que se apunta es a lo que ciertos críticos llaman abiertamente la «ruptura», la cisura o desgarro (*Durchbruch*, para Beck) que en su vida y sobre todo en su creación significó el encuentro con el teatro judío. Quizás el primer Kafka, el de antes de 1911, mirara hacia Weimar y soñara con Schiller y Goethe. Es la obsesión de la lengua, de la que otro judío, Canetti, tanto ha explicado; más en el caso de Kafka, lengua impuesta por el esfuerzo de la asimilación y sentida como ajena hasta el punto de tenerla por cosa robada y además de poco uso,

pues vivía en tierra eslavo-parlante. La tarea asimilacionista exigía ese esfuerzo: hablar la inútil lengua de los otros, lengua del señor que domina desde lejos, como el conde West-West (¿es posible ser más occidental?) en el inaccesible castillo. Hasta que un día un cómico de la legua, que para mayor atractivo llevaba el apellido de la madre, le descubre que existe una cultura propia y que se expresa en propia lengua. No ha de asombrar demasiado el «rompimiento» a guisa de revelación. Sólo que no es fácil renunciar a un instrumento de precisión, como la lengua alemana, y de la noche a la mañana, pasar a escribir en otro idioma que, por si fuera poco, es sucedáneo y casi remedo de aquél. De ahí, buena parte de la ambigüedad y los dualismos sostenidos de la obra de Kafka «maduro». Y sobre todo, la aceptación interna de esa ruptura: la ahogada condición judía que comienza a aflorar, como una planta tortuosa a fuerza de reprimida y maltratada. Por eso, si acaso fuere necesario quebrar la alegoría, traspasarla, para llegar a la supuesta nuez supuestamente escondida, ¿por qué no cometer la odiosa tarea reductora de la obra de Kafka armados de la llave más propia, la suya, la mosaica? Kafka leído en clave judía no sólo revela alusiones y medias palabras, sino que permite que muchos de sus escritos se iluminen con cegadora claridad. Con lo que vendría a ser tan sencillo como el judaísmo con tal de que se acepte que sus escritos son tan pesados como el aire.

Su gran trilogía (perfectamente involuntaria) podría entenderse como distintos momentos del drama judío, del eterno sufrir. *El proceso* (y también *En la colonia penitenciaria* y *El golpe a la puerta de la hacienda*) expresaría ante todo el tema de la culpabilidad gratuita, esa permanente culpabilidad judía. «Jamás se pone en duda la culpabilidad» es el lema interno que rige todo el *Proceso*, emblemático de los escritos de Kafka, grávidos del largo, viejo, insoportable cargo de la culpa judía. Si alguien (¿el bueno de Camus?) los siente absurdos, que se acuerde del no menos absurdo cuento de los ciclistas: corrióse el rumor de que iban a expulsar del país a todos los ciclistas. A quien pregunte por qué a los ciclistas se le replica, sin demasiadas ilusiones, ¿por qué a los judíos?, y a quien siga preguntando (el propio Kafka, sin ir más lejos), se le recuerda, aunque sea con la ayuda del cristiano Kierkegaard, la imponente figura de Abraham. Una religión que acepta ciegamente el terrible mandato presta está a asumir todas las culpas del mundo. Principio de autoridad o como quiera llamarse, fundamento de la culpabilidad interiorizada. Aquella extraña judía anti-judía, casi santa, que sufre por el mundo y muere voluntariamente de hambre (no muy alejada de la muerte de Kafka), Simone Weil, expresó en forma definitiva la terrible relación de entrega y culpa al Dios-Padre (o a la inversa, qué más da): «si me dieran a elegir entre ser feliz desobedeciendo al Señor y desgraciada, pero en su obediencia, no vacilaría con tal de no quebrantar la Ley». Tampoco Joseph K., llevado al matadero con la insufrible pasividad de toda víctima, desde Isaac.

Si por obra maestra se entiende la que con mayor maestría esconde las pistas de su comprensión original, *La Metamorfosis* es ciertamente la gran y maestra obra de Kafka. Comienza por el título, que, en un alarde de autorreferencia,

sufrió una curiosa «transformación» al pasar a la mayoría de las lenguas occidentales. Lo que en alemán es simplemente «cambio» o «transformación» (*Verwandlung*) se convierte en la pedante y mitológica «metamorfosis», para disgusto y consiguiente protesta de Borges. Pero aun más curiosa y reveladora de su fuerza adaptativa fue la acogida literaria que tuvo al momento de su publicación. Mientras el fiel Brod habló de «los documentos más judíos de nuestra época», los solemnes críticos alemanes no dudaron en afirmar que se trataba de «algo profundamente alemán», que ya es decir. ¿Explicará este entusiasmo germánico el que Ortega se apresurara a traducirla y a publicarla en su *Revista de Occidente* (otra vez la sombra del conde West-West)? Como fuere, nada impide verla como el aplicado ejercicio de estilo de algún devoto sartriano que hubiera creído ciegamente en las *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Es la mirada de los otros la que objetiva al judío, la que lo transforma en ser aparte, en monstruoso algo, quizás insecto, nunca igual a los demás, hasta que por esa misma condición negativa, inhumana, cansados de verlo, se lo barre bajo la cama. Con lo que la santa familia respira desahogada. Anticipa en treinta años las tesis de Sartre sobre el «Otro», sólo que mucho mejor escrita, más discreta y artísticamente presentada.

Por último, *El Castillo*, el tan traído y llevado Castillo, símbolo de divinidades escondidas, teologías negativas, pesadas burocracias y aplastantes a la par que lejanas estructuras del omnímodo poder. Es posible que pueda ser todo eso y mucho más, pero ¿no sería antes que nada expresión bien disfrazada de la desesperada, la patética y casi siempre ridícula lucha del judío por pertenecer, por integrarse, por *ser* más que simplemente *estar*? ¿Por despegar finalmente las patas traseras del terrón judío? O al menos ¿por asentar las delanteras en algo más que el vano aire intermedio en que se agitan? ¿Es acaso casual que la profesión con la que K. pretende vanamente ser aceptado, pertenecer al Castillo, sea la de agrimensor? Ante todo, la tierra, el campo, el pegujal, lo que durante siglos se le ha reprochado a los judíos: no ser del campo, sino parásitos urbanos. K. es y a la vez no es: es del labrantío para medirlo y acotarlo; no es del campo para escarbarlo y hacerlo fructificar. Está en ese aire medianero, tan incómodo, tan conocido de todos los *Luftmenschen*, entre ser y no ser, entre pertenecer a algo pero jamás integrarse del todo. Flotar entre dos mundos, vacilar entre dos vasallajes, a caballo en dos grupas. Largo catálogo de personajes bífidos de Kafka: hendidos entre hombre e insecto, hombre y mono, gato y cordero, vida y muerte como el fantasmal cazador Gracchus. La larga maldición de fingir la realidad impropia o de desesperar de la dada. Sólo que en el oficio de K., agrimensor de título, hay mucho más que la tierra y su querencia cuando se dice en alemán *Landvermesser*: literalmente, «medidor de la tierra», «mensurador del terreno». Pero a cualquier oído alemán, además, ese *Landvermesser* inmediatamente evoca *vermessen* y *Vermessenheit*, que dicen mucho más. *Vermessenheit* es 'desfachatez', 'osadía', 'pretensión', 'atrevimiento': *hybris*, en buen alemán. Y *vermessen* adjetiva al atrevido, al osado, al insolente. Por si fuera poco, *sich vermessen*, el verbo en forma reflexiva, significa tanto como

'pasarse de la raya', propiamente 'equivocarse en la medida'. ¿Acaso los insolentes judíos no han dejado de equivocarse en todas las medidas respecto del mundo, terminado por las propias, al pasarse de la raya nacionalista? K., el fallido agrimensor, es también el atrevido que no mide las consecuencias de su inmodesta ambición: nada menos que pertenecer a una comunidad que a duras penas lo tolera, al acecho de su rechazo final, otra *Endlösung*. *El Castillo* o el drama de todo asimilacionismo.

•

Cierto es que no pasa esto también de ser otro atrevimiento: el de pretender interpretar a Kafka una vez más. Pero tanto monta una lectura como otra. Y ésta al menos tiene la ventaja de pegarse a la piel judía del judío Kafka. Por haber sido adrede en su escritura tan elegante y discreto como por lo general no lo sabe ser su pueblo en casi nada, jamás Kafka etiqueta, menciona o hace referencias judaicas. Ahí están sus textos para el buen entendedor. ¿A qué religión pudo referirse quien escribiera así de conciso: «una fe tan leve y pesada como la cuchilla de una guillotina»? Nada más y, por esta vez, nada menos. En su *Tercer Cuaderno en octavo*, de pronto puede leerse:

> Nosotros, vistos con nuestros ojos sucios de tierra, nos encontramos en la situación de un grupo de viajeros de ferrocarril que han sufrido un accidente en un túnel, precisamente en un punto en que ya no se alcanza a divisar la luz de la entrada, y en cuanto a la de la salida, resulta tan diminuta que hay que estar buscándola y perdiéndola continuamente con la vista, sin tener nunca la seguridad de saber si se trata del principio o del fin del túnel. Durante todo ese tiempo, en torno nuestro, por el desorden de nuestro sentidos o por su hipersensibilidad, surge una muchedumbre de monstruos y una suerte de fascinante y cansado juego de imágenes, según el humor y las heridas de cada quien.

Mención personal y plural indeterminado, pues nunca Kafka mentará, fuera de las cartas, a los suyos, consecuente observador de la elipsis. Y sin embargo, con similar delicadeza en la alusión, surge aisladamente en su *Diario*:

> Son extraños; sin embargo, son los míos. Emancipados, hablan con la inconsciencia de los liberados, un tanto ebrios, sin tener tiempo de reconocer a nadie. Hablan entre sí como lo hiciera un señor con otro, presuponiendo cada cual en el interlocutor libertad y derecho para disponer de sí con plena autonomia. Aunque en realidad nada ha cambiado, sus opiniones siguen siendo las mismas, al igual que sus gestos y sus miradas. Algo distinto tienen, pero no alcanzo a captar la diferencia y si hablo de la emancipación es sólo por decir algo, a falta de mejor término. Sólo que ¿por qué habrían de sentirse liberados? Todos los círculos y las subdivisiones siguen inalterados; cada cual ocupa su mismo puesto y está listo para la lucha asignada sin siquiera mencionarlo cuando se le pregunta cual-

quier cosa. ¿Donde está la diferencia? Voy buscándola con el olfato, como un perro, sin lograr encontrarla.

Es muy posible que se trate del mismo lebrel que, al final de los días de Kafka, hiciera ciertas averiguaciones sobre los suyos que luego su dueño, el Kafka ya a las puertas de la muerte, contara en las conocidas *Indagaciones de un perro*, de las que convendría releer algo a la hora de atender a la tonalidad judaica:

> Si retrocedo con el pensamiento y evoco los tiempos en que aún vivía en medio de la perrería, tomando parte en cuanto interesa a los perros, un perro entre perros, encuentro, si me fijo más detenidamnete, que siempre hubo algo que andaba mal, que existía una pequeña grieta... Retirado, solitario, ocupado en investigaciones sin esperanza, aunque para mí indispensables, vivo así, pero sin perder de vista a mi pueblo... no hay que olvidar que, pese a mis evidentes rarezas, sigo perteneciendo a la especie... Fuera de nosotros, los perros, hay muchas especies de animales; pobres seres minúsculos... En cambio, nosotros, los perros, puede decirse que todos vivimos en montón, por más que nos diferencien los caracteres adquiridos a través del tiempo... Todas nuestras leyes e instituciones, las pocas que todavía recuerdo y las innumerables que he olvidado, tienden a satisfacer el anhelo hacia la suprema dicha de que somos capaces: una cálida convivencia... Sin embargo, me ha atormentado toda suerte de pensamientos. Me han acosado mis antepasados, amenazadores. Cierto es que, sin osar decirlo abiertamente, los considero culpables del todo: recae sobre ellos la responsabilidad de mi vida de perro, por lo que hubiera podido responder a sus amenazas con represalias, sólo que prefiero inclinarme ante su saber, que proviene de fuentes que en la actualidad desconocemos, de modo que, por mucho que anhele combatirlos, nunca llegaré al extremo de infringir abiertamente sus leyes, sino que me conformaré con escapar a su imperio explotando las lagunas que hay en los textos, para lo cual poseo especial olfato.

En las *Cartas* era peor. O en el *Diario*. Se ha citado hasta el cansancio aquello de 1914: «¿Qué tengo en común con los judíos? Difícilmente tengo algo en común conmigo mismo y debo permanecer muy quieto en un rincón, contento con poder respirar». O la terrible premonición votiva hecha a Milena: «A veces me dan ganas de meterlos a todos en el cajón de la ropa y apretar bien; luego, esperar, para abrir después un poco a ver si ya se han asfixiado todos y, si no, volver a cerrarlo hasta la consumación de las cosas». Desahogo o rencor, escrito en 1920 o puesto en práctica sólo veinte años más tarde, llámese como se llame, véase como se vea, siempre será otro bello caso del archiconocido *jüdischer Selbsthass*. Si Kafka fue realmente antisemita, además de poseer el derecho propio de auto-odiarse, ciertamente no fue el primero ni va a ser el postrero. En su época, para no citar al sacrosanto Marx, ahí estaba el vienés Kraus y el extraño Weininger, apologético de la masculinidad aria. El punto es otro. El judaísmo de Kafka, sentido o resentido, aceptado o rechazado, respeta las fronteras literarias y sólo trascenderá, si acaso, a su obra, transformado en esencias sutilmente alegóricas, discretamente alusivas. Lo demás es anécdota, no sólo

limitada por la intimidad y el entorno de una vida, sino insuficiente para intentar el salto de los escritos mayores a la evasiva ficción. En ésta supo Kafka esconder la mano tras la difuminada alegoría. Cualquier esfuerzo de lectura judaica que se haga no pasará de eso: de retorcimiento del texto. La pretendida clave judía de los escritos de Kafka es una luz exterior a la obra que lo mismo puede iluminar para revelar o para cegar, para realzar perfiles subyacentes o para desvanecer referencias inmediatas.

Con todo, a conciencia de lo resbaladiza y vidriosa que pueda ser la pendiente de lectura habraica, ¿por qué no atender a *Der Bau* con la mirada puesta en la arriesgada empresa sionista, a la que el mismo Kafka no fue ajeno al final de sus dias? *Der Bau*: que puede traducirse por 'la construcción', pero también por 'la madriguera', 'la guarida', siendo esta última versión como más adecuada por tratarse del largo soliloquio de una especie de topo, tejón o musaraña, temeroso y huidizo animal, que empieza y no para a la hora de sopesar los pros y los contras de su cueva en permanente construcción:

> Parece que es un éxito... Pero sería no conocerme si se pensara que tengo miedo o que he construido la madriguera únicamente impulsado por el temor... Incluso ahora que me siento mejor que nunca rara vez puedo pasar más de una hora en completa tranquilidad... pero, pese a toda mi vigilancia, ¿no seré atacado desde algún punto inesperado?... No soy tan fuerte como muchos otros y mis enemigos son innumerables... Y no sólo son los enemigos exteriores los que me amenazan... Aquí de nada sirve consolarse con la idea de que uno está en su propia casa; más bien se encuentra uno y con mucho en la de los otros... Este es un sitio en que son numerosos los enemigos, asi como sus aliados y cómplices, aunque hay que reconocer que se dedican a luchar entre ellos... Ha habido periodos dichosos en los que casi pude convencerme de que había cesado o al menos diminuido la enemistad del mundo hacia mi, o que la fuerza de la madriguera me había colocado por encima de la lucha destructora de tiempos pasados... A veces, cuando salgo, me acomete el deseo infantil de no regresar jamás a la madriguera, sino establecerme en alguna parte para pasar el resto de mis días vigilándola desde fuera y poder recrearme continuamente con la idea —y en eso consiste mi dicha— de lo sólida que sería mi protección si acaso me encontrara dentro de la madriguera... Pero, para comenzar, si no estoy en la madriguera, ¿pueden mis enemigos percatarse de mi existencia? Desde luego que algo saben de mi, mas no poseen plena conciencia de mi presencia. Y ¿no es esa plena conciencia de que uno existe la auténtica definición de una situación peligrosa?... Me suele atormentar el pensamiento de emigrar a un lugar distante y reanudar mi vieja e inconfortable vida, la cual no tenia ningún tipo de seguridad, sino que consistía en una indiscriminada sucesión de peligros, lo que no obstante o por lo mismo, me impedia percibir o temer a alguno en particular, tal y como ahora constantemente me sucede... ¿Por qué he durado incólume durante tanto tiempo sólo para ser arrojado ahora a semejantes terrores? Comparados con éstos, ¡cuán insignificantes me parecen las pequeñas molestias de mi vida pasada!. En tanto dueño de la madriguera, esperé alcanzar una posición lo suficientemente fuerte como para que ninguno de mis enemigos osara mostrarse. Sólo que simplemente por ser dueño de este gran y

> vulnerable edificio me encuentro obviamente indefenso contra cualquier ataque de envergadura. La alegría de poseerlo me ha echado a perder y la vulnerabilidad de la madriguera me ha tornado vulnerable; cualquier herida que se le inflija me duele tanto como si me la causaran a mí... Pero, bien mirado, no tengo derecho a quejarme por estar solo y no tener a nadie en quien confiar. Sólo puedo confiar en mí y en mi madriguera... Y sin embargo, la madriguera no es un simple agujero en que refugiarse... Sé que éste es mi castillo y mi castillo jamás le pertenecerá a nadie más y es tan esencialmente mío que en él puedo hasta aceptar el golpe mortal del enemigo en la hora postrera, pues mi sangre inundaría la tierra de la madriguera y no se perdería en vano...

Y ya puestos a judaizar textos de Kafka, cosa será de no olvidar el que muy probablemente fuera el último que escribiera: *Josefina, la cantante, y el pueblo ratonil*, dedicado a evocar el arte de aquella Josefina, «algo que en absoluto se corresponde con el canto», pretexto más bien para hablar del pueblo al que Josefina pertenecía, pueblo de los ratones, «rudo y templado en la esperanza». Que recibe sin aspavientos la dolorosa decisión de Josefina, de renunciar al canto: «se esconde y no canta más, pero nuestro pueblo, en calma, sin decepción visible alguna, masa autoconfiada en perfecto equilibrio, constituido de tal modo que, aun cuando las apariencias engañen, sólo es capaz de otorgar dones, jamás de recibirlos, ni siquiera de Josefina, nuestro pueblo continúa su camino». ¿Vieja oposición especie/individuo? ¿Queja tapada por no pertenecer ni siquiera a los suyos? ¿Remota denuncia de la egoísta indiferencia colectiva, tan acentuada en las comunidades minoritarias, amenazadas real o imaginariamente de extinción? Todo cuanto se quiera desenterrar de un texto engañadoramente translúcido. Quizás Josefina la cantante fuérase a ejercer su arte, como el de Franz, alejada del pueblo ratonil; tan alejados como los réprobos en la gehena: «Nadie canta tan puramente como quienes se encuentran en el más hondo infierno; de ellos es el canto que confundimos con el de los ángeles».

•

Proponer la lectura de Kafka en clave judaica es tanto como disparar por elevación: todas las interpretaciones valen lo mismo; ésta, ni mejor ni peor que las otras; si acaso, un poco más plausible por inmediata y coherente. Pudiera ser, en definitiva, que un gran absurdo presida toda la obra de Kafka: empecinarse en someterla al escarnio de cualquier interpretación. «Una jaula salió en busca de un pájaro».

EL TRIUNFO DE LOS MATICES

ALABANZA DE LA SOLEDAD

TODA INVECTIVA contra la soledad se guarece en la Biblia por aquello de que no es bueno que el hombre esté solo. Quienes tal exaltan olvidan lo que vino luego: la soledad de dos en compañía. Valéry abundó en el tema al sugerir que la creación de la mujer sirvió para hacerle sentir mejor su soledad al hombre. Cosa que siempre ha sabido el refranero: más vale solo que mal acompañado y el buey suelto bien se lame.

Y pese a todo, el hombre se ha empeñado en levantar sociedades cada vez más gregarias. Al punto de que hay pueblos-especie, en los que el individuo poco vale, pues que todo se subordina a los intereses y persistencia del grupo. Los sociobiólogos, que también pasaron de moda, sostendrían que son los genes que desde misteriosas profundidades mandan y orientan en beneficio de la especie. Razón de más para querer burlarlos al menos por un tiempo en que practicar el enervante placer de la soledad. Conforme la humanidad marcha hacia cada vez más ejemplares, aumentarán sin término los horrendos hormigueros, de los que las monstruosas ciudades, tipo México o Tokio, son apenas un abreboca. Por si fuera poco, las ideologías colectivistas y esa enfermiza manía deportiva de exaltar el trabajo de equipo sólo sirven para atentar contra el sano ejercicio de la soledad. Cada hora que pase resultará más difícil estar solo. Robinson, además de una alegoría, ya es un mito, apenas concebible para los apretujados moradores de este fin de siglo y de milenio. Prueba de que la soledad, además de buena, es un lujo, la proporciona la exquisita tendencia de los pudientes a aislarse en lugares casi secretos que equivalen a auténticas reservas, si no de una especie amenazada, cuando menos de la más deleitosa de las humanas inclinaciones: estar solo.

Solo. Soledad. Solitud. Solitario. Soledumbre. Soledoso. Tantas voces que denotan riqueza del concepto hasta rematar en soltero, el solitario profesional. Palabras con raigambre que apuntan a lo que quiere estar separado, pues tal es el origen de todas las soledades. Por algo, en inglés, estar solo o quedarse solo es sinónimo de estar en paz y tranquilidad. En nuestra lengua, una de sus más excelsas cumbres viene señalada por las *Soledades* de Góngora, las del «mentido robador de Europa». Y el Fénix de los Ingenios las cantó, con económica exaltación: «A mis soledades voy, de mis soledades vengo. Porque para estar conmigo me basta mis pensamientos». Ya barruntaba Lope que la soledad no es tan fiera como algunos la pintan. El sensato Dr. Johnson aconsejaba a su

inseparable Boswell: «Si estás ocioso, no estás solo; si estás solo, no estás ocioso». Vieja cantinela repetida: «Jamás encontré compañero que lo fuera tanto como la soledad», apréndese en el *Walden* de Thoreau. Y es que todos bebieron de Cicerón: «*Numquam minus solum esse quam cum solus esset*». Tan cierto es que harto lo prueba su contrario: la peor de las soledades es la de la muchedumbre, ya que nunca faltan espíritus medrosos que, con tal de no quedarse solos consigo mismos, a solas y perfectamente solitarios, capaces son de juntarse hasta con el diablo: de ahi los clubes, las reuniones, los ejercicios, las iglesias y los partidos. En el fondo, diagnosticaría el más elemental freudiano, añoranza del claustro materno, regreso a la envoltura protectora, miedo a aceptarse como lo que todos somos: solitarios integrales, partículas sueltas, átomos al azar. Para impedírnoslo y aturdirnos con moléculas de toda suerte están las religiones (que reunen: *religan*) y las asociaciones variopintas. Seria dignísima del mayor respeto la religión que lo fuera de un solo individuo, excluyente de todos, que ni buscara prosélitos ni ofreciera otro consuelo que el de la soledad misma. De existir, se apresurarían a lapidarlo, como hicieron con aquel solitario creado por Ibsen, «un enemigo del pueblo». ¿Qué negocios podrían hacerse con quien, fuera de lo material estricto, se bastara sin necesidad de intermediarios disfrazados de obispos o de secretarios generales? Gozan de popularidad los débiles, aquellos que precisan acudir a cada instante al permanente consultorio de la Señorita Corazones Solitarios. En cambio, qué profunda antipatía suscitó Greta Garbo cuando, al retirarse del mundo y sus pompas, sólo expresó un deseo, bien es verdad que el más noble de todos: «*I want to be alone...*»

DE LA FELICIDAD

PARECE que de siempre ha buscado el hombre ser feliz. Que lo consiga y que dure ya es otro cantar. Por su condición evanescente y su abscóndito ser, desveláronse los humanos desde bien temprano tratando de capturar la felicidad, así fuera en el magro consuelo de una seca definición. Felicidad es esto o es aquello: desde la ataraxia o indiferencia estoica hasta la vulgaridad de Juan Jacobo, muy propia de espíritu tan patán como el del ginebrino: «Felicidad: una buena cuenta en el banco, una buena comida y una buena digestión».

Con el correr de los siglos, algo se ha aprendido: más que una fórmula es un secreto y, como tal, vicio privado, no pública virtud que todos puedan disfrutar con sólo proclamarla. Cada quien se las apaña como mejor puede para ser feliz, asi sea en la brevedad del instante: *carpe horam!* Hasta es posible que tuviera razón Shaw: toda una vida de felicidad equivaldría al infierno en este mundo. El secreto, además de privatísimo, es intransferible; ello implica que más de uno sea feliz con la desgracia ajena. El fracaso de todas las filosofías morales, las de receta y consuelo, radica en esa condición aislada y fugaz de la venturanza o dicha: imposible reducirla a norma, cuando menos organizarla en sistema. Ni siquiera ayuda la conciencia de ser feliz. O de haberlo sido: *nessun maggior dolore que ricordarsi del tempo felice nella miseria*, quéjase Dante en el quinto canto del atroz *Inferno*.

Pese a lo cual, aquellos santos varones, padres de patrias, doblemente iluminados, por los falaces resplandores de la Revolución Francesa y el luciferino mito del Progreso, levantaron el imposible sueño de la felicidad colectiva del que pronto se derivó el monstruoso afán de la prescriptiva, que aún padecemos. El liberalismo y sus hijas naturales, las nuevas repúblicas americanas, creyeron en el dogma de la común felicidad. Aseguraba Bentham que la mayor felicidad para el mayor número de gentes viene a ser el cimiento de toda moral y de toda ley. Se comprende: si el motor era el lucro, la felicidad tenia que ser la meta de tan mezquino desvelo. Gano más porque aspiro a ser más feliz. ¿Qué de extraño, entonces, que fuera consagrada en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos? De la supuesta igualdad de todos los hombres derivaba Jefferson tres inalienables derechos: la preservación de la vida, la libertad y la busca de la felicidad. De entonces viene la condena.

Buscar la felicidad como si de un tesoro se tratara. Felicidad equiparada al Santo Cáliz. Y lo peor: esa atosigante obligación de ser feliz que ciertas formas de civilización exigen. Nada más angustioso que esa manía persecutoria de la felicidad de que rebosa la cultura norteamericana. Desde el hollywoodense *happy ending* hasta las deprimentes *happy hours* con que se empeñan en comenzar el largo y afligente fin de semana. No hay experiencia más repulsiva que ir un viernes al teatro en Nueva York: todos ríen con locas carcajadas de retrasados mentales, asi estén viendo *Mourning becomes Electra*. Porque sienten la obligación (constitucional) de ser felices y confunden felicidad con algunos de sus más vulgares signos exteriores. Si sólo fueran ellos.

Todo nuestro sistema cultural está levantado sobre el precepto consumista. La felicidad no sólo se produce, sino que se consume masivamente. Es el principio del que se alimenta el tráfago de drogas: quien no sea feliz, e instantáneamente feliz, no merece el sitio que ocupa en esta alucinante y alucinada sociedad. Al menor contratiempo conyugal, divorcio al canto, pues la nueva moral infantiloide exige ser siempre feliz, a toda hora. Muchos huyen de la benéfica soledad por mor de una concepción gregaria de la felicidad: cuanto más montón, más felices. No es de extrañar que aumente el índice de suicidios: ésta es una civilización que tiene y siente a la felicidad como deber. Pobre del que no lo cumpla.

Felicidad: odiosa y manoseada palabra con la que muchos negocian, todos fingen buscarla y algunos acaso llegan a soportarla.

HIPÓCRITAS Y SINCEROS

¿A QUÉ DE PRONTO esa manía de exigir sinceridad a todo pasto? La peor de las hipocresías consiste en fingir virtudes imposibles de practicar. El tejido social está hecho de mentiras y de santa hipocresía. Sin normas, convenciones y fingimientos mal podríamos soportarnos los unos a los otros. El hombre es hombre (ligeramente distinto a un primate en un árbol) gracias a la mentira: miente su propia animalidad con el hipócrita recurso del vestido. ¿Están dispuestos los que exigen sinceridad a andar desnudos por la calle? La civilización es una gran y complicada mentira. Desde el taparrabos hasta el *topless* pasando por el miriñaque y los bigudís, le mentimos al cuerpo. Gracias a la hipocresía de las relaciones sociales, podemos aguantar la humana frecuentación. Y sobre todo, preservar nuestra intimidad. «Hacia dentro, como te plazca; hacia afuera, como manden costumbres», recomendaba Guicciardini, aun más sutil que Maquiavelo. El primer deber de una persona civilizada es saber fingir, que por algo transcurre nuestra vida en lo que el clásico mentara «gran teatro del mundo». Aprendamos a desempeñar un papel con mejor o peor fortuna; aun el de sincero es una ficción más.

Si es cierto que la hipocresía es el homenaje que el vicio rinde a la virtud, prueba sería de cuán necesaria resulta aquélla para mantener un sano equilibrio entre vicios privados y públicas virtudes. ¿O se pretende acaso una forma de civilización inversa, en la que se escondieran las virtudes y exhibieran los vicios? ¿Cuál sería la diferencia? Sólo por esconder ya se fingiría; no importa lo tapado, sino cómo se tape. Aún vale la conseja de Wilde, ducho en estos menesteres: «en asuntos de grave importancia, lo que cuenta es el estilo, no la sinceridad».

Qué gran siglo el XVIII, suspiran algunos espíritus, más delicados que libertinos. Desde los salones a los campos de batalla, todo era competencia de buenos modales, ejercicio de la mayor hipocresía. Disparen ustedes primero, señores ingleses, llegó a extremar, pleno de cortesía, un mariscal de Francia. Pelucas, lunares, amantes, tapaban defectos, realzaban encantos y completaban relaciones. Compárese la brutalidad de los personajes de Dostoievski con la exquisita conducta de los de Proust para calibrar las diferencias entre la sinceridad del alma campesina y la superioridad del espíritu burgués. Hablando de burgueses, Marx, sin ir más lejos, fue un gran hipócrita: nunca le reveló a Jenny que mantenía relaciones con la criada y aun permitió que Engels (al fin sirvió de algo) pasara por el progenitor del «fruto de sus amores».

Lo absurdo es cantarle endechas a la sinceridad. Y aun más, alabarla en los personajes públicos. El que quiera representar en nuestro días a Oscar Wilde, si es que se atreve, que apechugue con las consecuencias y, sobre todo, que no se equivoque de juego. Una cosa es ser sincero, y otra, estúpido. Jugar es ya mentir un poco, por lo que tiene de aceptar unas reglas. Antes de ser personaje público, no vendría mal leer aquel *Arte de prudencia*, del Padre Gracián, S.J.: «El jugar a juego descubierto, ni es de utilidad, ni de gusto.» Ni de personas civilizadas.

«GENTE DE BUENA FE» es expresión consagrada. E inquietante: ¿Cuál será la mala? Siempre la de los otros, difícilmente la propia. De acuerdo: se concede que es gente de buena fe la que se inquieta por el descreimiento. Protestan, advierten, incitan: hay que creer. Creer en algo, creer por creer. Lo que no deja de ser una total imprecisión. Si ante la indiscreta pregunta (¿en qué cree usted?) se respondiera: creo en el descreimiento, comenzaría la danza circular de las paradojas que tanto divierten a los lógicos.

La gente, en general, necesita creer. Sin creencias no aguantan la existencia. Sólo que hay todo tipo de creencias. Se puede creer en un dios que son tres dioses; se puede creer en la amistad, en el amor, en la buena fe de la gente, en la honradez de los políticos, en la levitación y hasta, como dice la sabiduría popular, en plumíferos preñados. Parece como si creer fuera lo más fácil del mundo. Pero también hay creencias básicas, sin las cuales no funcionarían nuestros miserables cuerpos. Que mañana vuelva a salir el sol no pasa de ser una creencia y nada más que una creencia; que la ley de gravedad siga operando en el universo, otra creencia; idem que hemos de morir algún día. Son las creencias que tienen asidero en la costumbre, en la repetición de ciertos fenómenos, en una supuesta regularidad de la naturaleza (que ya es otra creencia). De modo que ¿de qué creencias se quiere hablar, de las inevitables o de las otras? Claro que las buenas son las inverosímiles: creer en los fantasmas, en la bondad humana, en las sirenas, en el Cielo y el Infierno, en la inmortalidad, en que el dinero crece en los árboles, en que mañana amaneceré veinte años más joven. Creer por creer. Qué envidia.

Sucede que, al menos desde Descartes, un filósofo crédulo es algo así como un soldado pacifista o un Papa ateo. Y sin embargo: el más escéptico de los filósofos, un simpático escocés llamado Hume, redujo todo nuestro conocimiento a creencias. Pero de las verosímiles: que si me baño en agua, me mojo; que si le doy un golpe a un objeto esférico, rodará. De ahí, una vez más, la necesidad de distinguir: ¿qué creencias se exigen, las rutinarias y cotidianas, o las extraordinarias y maravillosas? De cualquier modo, no hay la menor duda de que es más comodo creer que descreer. *Credere! Obedire! Combattere!* fueron las consignas permanentes de Mussolini. Es decir, los buenos creen a ojos cerrados: sí, papá. Sólo los malvados se permiten descreer. Por ejemplo: los judíos, que no quisieron creer en que Jesucristo fuera Dios y el Mesías y por eso les va como les va desde entonces. O los ingleses. que no creen que sea recomendable comer ranas y caracoles y por eso tienen la cocina que tienen. Mientras existen verdaderos coleccionistas de creencias, otros, como el español aquel, se niegan a aceptar ninguna novedad con el irrebatible argumento de ni siquiera creer en la suya, que es la verdadera...

No es fácil creer. Recuérdese aquella escena en que Portnoy niño, mirando ver caer la nieve, pregunta a su progenitora: «Mamá, ¿nosotros creemos en el invierno?». Menos fácil aun es descreeer: toma su tiempo limpiarse de tanta

creencia inútil y adoptar la posición de desconfianza critica, pues no es oro todo lo que reluce. Entre ambos extremos, hay que saber cuidarse: el descreído tiende a quedarse solo, lo que puede ser una bendición, pero los demasiado crédulos corren otro tipo de riesgo, ya que Chesterton aseguraba que las personas que creen realmente en ellas mismas se encuentra todas en el manicomio.

Al menos, el banal señor Ripley era más tolerante, pues ofrecia alternativa: *believe it or not.*

Elogio del No

Reunió un día Julio Jurenito a sus discípulos para preguntarles qué palabra prefería cada uno. Atendiendo a naciones y culturas, no faltaron a la cita los grandes términos: «ser», «amor», «revolución» «patria», y otros no menos hueros. Cuando le tocó al judío, comenzó por pedir perdón, ya que a él, la verdad, la palabra que más le gustaba era «No», la pura y simple negación. Sentía debilidad por un buen No. Fue así como se lanzó Ehrenburg a una apología del No.

¿Qué sería de ciertos seres sin el no? Entre afirmar y negar, de ser posible dos veces, la lengua francesa jamás duda. «Dígame qué quiere» se convierte para el buen usuario del francés en «No tiene sino que decirme qué quiere». Las lenguas germánicas, al igual que la griega, poseen un No absoluto, que niega todo, del que es modelo el *kein* alemán. A los políticos, a los policías y a los padres (con o sin sotana) no se les cae el No de la boca. En algunos de ellos debía de pensar Sartre al observar que hay hombres que son puro No sobre la tierra.

Uno de esos héroes del No acaba de resucitar de entre los muertos por congelación oficial soviética. Más de medio mundo se ha llevado la sorpresa no exenta de susto de saber que aun vive Mr. Nyet, el señor No, el antediluviano Viacheslav Molotov, aquel del pacto germano-soviético, sempiterno jefe de la diplomacia rusa antes de que su aventajado discípulo Gromyko superara la marca. Superviviente o apenas embalsamado, Molotov merece no ser olvidado aunque sólo sea por su fidelidad perruna y su contumacia en el No. El lengualarga de Jruschov atestiguó de la primera al recordar que Molotov se hubiera bajado los pantalones para sentarse en un bloque de hielo todo el tiempo que Stalin se lo hubiese pedido. De su persistencia en la negativa da fe el memorable hecho de que una sola vez en su vida pública se le oyó pronunciar un Sí: para corroborar que, en efecto, acababa de decir No.

Aparte de su intrínseca belleza, el No es de rancia prosapia. Mientras que el Sí apenas podía jactarse de estar en los dulces labios de las niñas antes de que Mussolini lo incorporara a sus campañas electorales, el No, en cambio, fue proferido por primera vez en las mismas barbas de Dios. «Soy el Espíritu que eternamente niega», le gritó Luzbel al Señor para que Goethe lo oyera en la tierra. Desde entonces hasta Camus, ser rebelde es decir No. Compárase la rebeldía de las grandes negaciones, desde Prometeo al canónigo Madariaga, con la blandenguería obsecuente de toda obediencia, de Abraham a Jaruzelsky. Negar es siempre fecundo; afirmar es, cuando menos, peligroso. La Francia colonialista despreciaba a los africanos sumisos (tipo Senghor) llamándolos *Beni Oui Oui*, ya que sólo sabían asentir servilmente. La españolísima antítesis no es menos ejemplar: oponerse a todo, esto es, negar todo, por principio. De una negativa puede resultar respeto para quien la mantenga; de una afirmativa, más bien desprecio. En el viejo juego del amor, el No es la primera lección que aprenden, para su mutuo provecho, los amantes.

Además, bien visto, todo Sí es superfluo, comenzando por el del matrimonio.

¿Para qué otra cosa han ido allí, a presencia del juez o de quien sea? Trátase de un Sí, como casi todos, retórico. Afirmar que dos y dos *sí* son cuatro o que Pekín *sí* es la capital de China o que el candidato Tal *sí* va a ganar es cometer redundancia: basta con decir, en cada caso, cada verdad. En cambio, ¿puede concebirse sin el No aquel famoso grito del pueblo de Madrid, «rompeolas de todas las Españas», contra el fascismo? Unicamente el ya consagrado cretinismo gringo ha sido capaz de desarrollar la memez esa del «pensamiento positivo» y cuantas sandeces de ahí se desprenden: «hay que ser positivo», «sea usted positivo» y, la peor de todas, «piense positivo». Antes de atribuirle valor, no les vendría mal ejercerlo, pues no hay mucha seguridad de que piensen quienes pasan el día mascando. Eso de «pensar positivo» tiene tanto sentido como «comer digestivamente» o «hablar fonéticamente». Se piensa y punto. Y cuando se hace, se piensa bien o mal, y ahí, una vez más, la vieja sabiduría recomienda la negatividad para acertar en el pensamiento. No es nada casual que quienes tanto recomiendan «pensar positivo» no cejen en su propósito de construir armas cada vez más destructoras y aniquilantes. Por algo Forster, hace más de cuarenta años, denunciaba todos los «ideales positivos» como una maldición, ya que rara vez pueden llevarse a cabo sin matar, mutilar o apresar a alguien. Menos «positividad» y más negaciones. Los únicos movimientos políticos serios en este momento son los que niegan. No a las armas nucleares. No al desastre ecológico. No a los bloques militares. Y el gran No, aquel que ganara la batalla de los *graffiti* parisinos: No a la negación misma. Prohibido prohibir. Donde se ve que siempre termina ganando el No. No faltaba más.

TIENEN los viejos la buena costumbre de morirse para que los vivos lo celebren con gran pompa. En cambio, la muerte de un joven suele esconderse como algo de qué avergonzarse. Y es que la muerte de un joven no deja de ser una insoportable obscenidad. Nuestra civilización igualitaria, con su terror a la muerte, sólo ha logrado sustituir una obscenidad por otra: cada día hay más viejos. El industrialismo y las sucesivas transformaciones tecnológicas han llenado el mundo de carcamales. Hasta el siglo pasado, el promedio de vida no superaba la cincuentena aun en los países más desarrollados. Tenía algunos inconvenientes, pero poseía la doble ventaja de saber valorar a la juventud y de permitir que ésta desempeñara un papel destacado en la sociedad. Con apenas treinta años, Disraeli llegó a primer ministro del país más poderoso de la tierra y Bolívar había realizado sus grandes hazañas. Por aquello del bendito progreso, ahora son los viejos los que mandan en el mundo. Los grandes imperios de la tierra se encuentran en manos seniles, desde Reagan a Chernenko, sin olvidar a los chinos. Si se recuerda a Adenauer, Franco y De Gaulle, se verá que el simpático vejete Pertini no es una excepción. Una consecuencia de esta creciente gerontocracia es que se tiende a hablar mal de los jóvenes, fuente de todo mal, consumidores de drogas, factores de perturbación. Ser joven es un delito, lo que no deja de ser una vulgar manifestación de venganza desde el punto de vista de tanto viejo acabado y decrépito. Convencer a los jóvenes de su incapacidad para mandar tiene la ventaja de que, si se insiste lo suficiente, pronto aquellos se harán viejos y buscarán a otros jóvenes en quienes ensañarse. Ya Sartre se quejaba de una sociedad que reserva sus más bellas mujeres para deleite y usufructo de ancianos. Y eso que llevamos casi cuarenta años de paz oficial, es decir, privados de una providencial guerra total, excelente recurso de siempre para que los venerables ancianos se libren del excedente de jóvenes.

Por envidia al joven se le teme, y de ahí tantos juicios que se emiten en su contra. Que si atolondrados, que si inexpertos, que si irresponsables. Quienes así califican son todo menos jóvenes. La necia sabiduría popular suele oponer potencia de la juventud a experiencia de la vejez. La mayoría de las veces, esa experiencia es sólo precaución, miedo y resentimiento. La tan cacareada sabiduría de los ancianos está llena de frustraciones y desengaños; no es de extrañar que suela tener un siniestro tinte de fría crueldad. Difícilmente medra la generosidad en las cercanías del sepulcro. Los mejores así lo entendieron. «Edad, cómo te aborrezco. Juventud, cuánto te adoro», no vaciló Shakespeare en confesar. Y Gracián fue implacable a la hora de establecer comparaciones: «A los veinte años, pavón; a los treinta, león; a los cuarenta, camello; a los cincuenta, serpiente; a los sesenta, perro; a los setenta, mona, y a los ochenta, nada». En otras épocas, aun fueron más drásticos. En los primeros tiempos de Roma, reunían una vez al año a cuanto provecto encontraban y los arrojaban al Tiber. Desde luego que los griegos nunca fueron tan bárbaros: sólo tiraban niños por un precipicio. Con semejante diferencia de costumbres, nada tiene de extraño

que los romanos terminaran conquistando a los griegos y al mundo entero. Las sociedades crueles, de las que China ha sido el modelo, siempre fueron sociedades infanticidas. Parece que los chinos han vuelto a sus buenos hábitos: como el Partido ha prohibido tener más de dos hijos a fin de controlar la explosión demográfica, si el segundo tiene la mala suerte de volver a ser hembra, las honorables familias chinas no vacilan en hacerla desaparecer hasta que surja el ansiado varoncito sin pasarse de lo autorizado. En cambio, pobre del oriental que no cuide a los viejitos, desde Mao Tse Tung a Hiro Hito y Ho Chi Minh. Viendo una multitud callejera de Nueva York, bien puede hablarse de orientalización del mundo occidental. Los viejos mandan cada vez más. Lo raro es que en esta época en que cada quisque clama por sus derechos, aún no haya aparecido un Movimiento de Defensa de la Juventud o «juventismo». Si se ha llegado a la farsa esa del feminismo, con mucha más razón debería lucharse por el juventismo, movimiento que al fin y al cabo incluiría a los dos (y a los tres) sexos. Porque si es cierto que las mujeres están avasalladas, los jóvenes están simplemente aplastados.

Suele decirse, en tono de regaño, que el joven desea lo que casi nunca tendrá, pero se olvida agregar que el viejo añora casi siempre lo que jamás tuvo. Con una diferencia notable: no es lo mismo el cerrado y muerto pasado que el libre y abierto futuro. Cuidado con los jóvenes. Cualquiera de estos días, a causa de tanta monserga arrugada, pueden despertar de su letargo generacional e iniciar una purificadora rebelión inspirados no en las viejas doctrinas de un anciano como Marcuse, sino en el tajante consejo de Charlton Heston al joven e inteligente mono de *El planeta de los simios*: «De treinta para arriba, no perdones a ninguno».

LOS HAY de tantas clases: del cuerpo y del espíritu, de comisión o de omisión, de palabra y de obra. Toda una rica fenomenología por la que agradecer a las religiones, siempre tan solicitas en el cuidado del hombre, misérrimo ante los dioses, caído ante el único Dios. Además, no es lo mismo «pecar» en latín que hacerlo en griego: para el griego, segunda lengua del Nuevo Testamento, «pecar» equivalía a «estar en falta», «carecer de algo», de forma tal que el pecador era un ser incompleto al que le faltara una parte, quizá la más importante de su ser. Mientras que en el latín de la Iglesia, «pecar» es tanto como «tropezar», «dar un traspiés», «trastrabillar», con lo que el pecador pasa a ser un vacilante, alguien de incierto paso, hombre que ha perdido el camino.

Como fuere, los pecados tienen la extraordinaria virtud de multiplicarse cual panes y peces. Para eso están las celosas religiones, encargadas de prohibir y, a partir de la noción de tabú, trazar la raya que separe a justos de pecadores. Entonces sobrevienen los decálogos, los mandamientos, las tablas de la ley, toda la acumulación de preceptos cuyo incumplimiento acarrea la caída en el abominable pecado. Por ello las religiones fueron las primeras ordenadoras del humano tránsito: por aquí puedes caminar, esto otro es dirección prohibida. Y lo más importante: la raíz del pecado, el inicio de todo, el pecado original, del que todos y todo se deriva. Aun disputan los teólogos de este mundo judeocristiano, tan aficionado a hablar de pecados, si el primer traspiés lo fue por ignorancia, por desobediencia o por mera curiosidad. Ni tampoco fue el primero, que antes unos seres extraordinarios, compañeros de Dios, habían pecado por ambición en una suerte de anticipo golpista por apoderarse del celestial poder. No sólo fallaron por pecadores, sino por la resistencia de los obsecuentes leales al poder constituido que nuncan faltan, de donde nacen los ángeles caídos o demonios. Es igual: ganara quien ganase, siempre el otro, el perdedor, habría inugurado la larga serie de pecadores. Que ni empieza ni termina en Adán, pues en nuestros días son otros los ángeles terribles que cometen el pecado de la desmesura de igualarse al Creador. «Los físicos han conocido el pecado», advirtió Oppenheimer al momento de crear la bomba atómica «y trátase de un conocimiento del que ya no pueden prescindir». Tan enorme es su pecado que bien pueden sobrepasar al mismo Dios: si éste necesitó seis días para crear el mundo, los hombres pudieran destruirlo en cuestión de horas. De modo que hay pecados y pecados.

Pareciera, sin embargo, que las iglesias cristianas prestaran mayor atención a los pecados del cuerpo que a los de la mente. Sus obsesiones con los pecados corporales son harto conocidas y mucho han contribuido al levantamiento de una moral sexual estrecha y agónica. La comparación con otras religiones permite averiguar que no todas las morales son de igual cariz y porte. Para el taoísmo chino, el sexo no sólo era una obligación salutífera de los cuerpos normales, sino un camino de salvación hacia la anhelada inmortalidad. No parece que a los orientales les haya ido peor (ni mejor, tampoco) con una moral tan enfren-

tada a la pacatería occidental. Es muy posible que quien mejor resumiera el sentido del pecado corporal fuera un poeta, por aquello tan lógico de Lord Byron: «El placer es un pecado y, en ocasiones, el pecado es un placer». Ahi justamente reside la sabiduría de esas religiones, tan castas cuan prohibitorias. Gracias a que ciertos actos son pecado, aún puede el hombre demorarse en ellos y hasta regodearse en lo que de suyo no pasa de ser una aburridisima gimnasia, sin mayores variaciones. Es el cuento inglés de aquel marido que sorprende «en el acto», como suele decirse, a su esposa con su mejor amigo (de él), y sólo se le ocurre extrañarse compasivo: Pero, John, ¿cómo puedes hacerlo si tú no estás obligado como yo?

Bendito pecado, que suple la fuerza de las obligaciones. ¿Acaso no sabe mucho mejor la carne en Cuaresma o el cochino en Ramadán o en Yom Kippur? En general, ¿qué seria de esta pobre y miserable civilización (es un decir) sin el pecado? Los dias se alegran, las tardes resplandecen, las noches se soportan y la humanidad sigue existiendo sólo porque el pecado continúa impulsando al hombre a cometer los actos más fastidiosos, desabridos y carentes de sentido. La prueba: reflexiónese un instante en la triste existencia de esos seres alejados, por una u otra razón, del pecado: apagados, grises, hundidos en la melancolia cuando no en la más vacia desesperación. No viven porque no pecan; como quien dice: no se levantan y caminan por no tropezar y caer más a menudo.

Claro que tampoco hay que pasarse de la raya a la hora de cantar las excelencias del pecado: todo depende de cuál y, sobre todo, de con quién. Lo segundo es indiscernible por caer en la indeterminada categoria del gusto, pero lo primero, la tipificación de los pecados, siempre permite introducir una valoración por minima que sea. Por ejemplo, la de Wilde, lo suficientemente generosa como para sólo quedarse con una imperdonable falta: «No hay otro pecado que el de la estupidez». Por desgracia, tan abundante, tan abundante.

HASTA HACE POCO se daba por sentado que eran otros los amos del lenguaje a la hora de introducir sutiles y convenientes distinciones. Así, por ejemplo, la barroca Sra. Kirkpatrick ha hecho todo lo posible por pasar al libro de oro de la politología con aquel rebuscado aporte que permitía distinguir entre regímenes totalitarios y autocráticos. No parece ni claro ni conveniente caracterizar a los primeros por su incapacidad de evolucionar hacia el modelo democrático, cosa que harían los segundos, preferidos a todas luces de la Sra. Kirkpatrick. Alguien pudiera decirle a dicha señora que lo que ella llama «autocracias» no pasan de ser vulgares dictaduras, casi siempre latinoamericanas. En cuanto a lo de «evolucionar», también estaría sometido a amplias variaciones, pues si China continental es un sistema totalitario, no cabe duda de que en los últimos años ha evolucionado mucho más que las autocracias de Indonesia, Filipinas o Zaire. En definitiva, la fina distinción aportada por la Sra. Kirkpatrick sólo cobra pleno sentido si se la entiende como un recurso maniqueísta para hablar diplomáticamente de «ellos» y «nosotros» o, más crudamente, de «enemigos» y «amigos». Lo que no le resta méritos a la Sra. Kirkpatrick si se la compara con aquel apóstol de la buena vecindad, F. D. Roosevelt, que no se andaba con tales exquisiteces, pues se limitó a diferenciar entre *sons of a bitch* en general y aquellos otros preferidos o favoritos, como Somoza, al que Roosevelt adornara con el entrañable posesivo «es un hijo de puta nuestro». Esto es, un autócrata, para la pudibunda y retorcida Sra. Kirkpatrick.

También los atrasados latinos han podido agregar otra de esas rebuscadas dicotomías al atormentado lenguaje político. Pudiera ser que no tenga tanto éxito como la de la Sra. Kirkpatrick, pero eso ya no depende de la inteligencia con que se haga la distinción, sino de la fuerza con que se cuente o, como decía Humpty Dumpty, de quién sea el dueño del lenguaje. El canciller del gobierno democrático del presidente Alfonsín propone distinguir entre «exportar» y «exudar». Las revoluciones, es sabido, suelen tener la mala costumbre de estar sometidas a un régimen de exportación. En cambio, la democracia (ésa es la tesis del Sr. Caputo), en vez de exportarse, se «exuda». No es desde luego accidental que sea un argentino quien haya llegado a tan encantadora matización. Ya se sabe cuán cuidadosos suelen ser en el Sur con eso del idioma. Allí no está bien visto decir «escupir» (propio de mal educados gallegos), sino «salivar». Tampoco acostumbra un porteño que se precie de un mínimo de cortesía a decir que alguna dama está «embarazada»; para eso hay adecuadas perífrasis, tales como «se encuentra en estado interesante» o «está esperando la visita de la cigüeña». Y por supuesto, en vez del malsonante «sudar», emplearán «transpirar» o, como el fino canciller Dante Caputo, «exudar». Tales giros tienen, como todo en la vida, sus pros y sus contras. Los argentinos se ven obligados a reescribir la Biblia a la hora de evocar la vieja maldición: «ganarás el pan con la *transpiración* de tu frente». En contra, hay que reconocer que quedaría horrible proponer que la democracia sea algo que «se sude» o que «sea sudado»; aquí sí que-

da bien lo de «exudar». Que además conserva cierta relación fonética con «exportar». De modo que la antítesis es entre revolución (exportable) y democracia (transpirable, exudable). Como quien dice entre mercancías y glándulas. Donde puede apreciarse de inmediato otra de las grandes ventajas que tiene el aporte del Sr. Caputo al léxico político. De golpe, las democracias adquieren un estado natural en comparación con el muy artificial de las revoluciones. Lo natural es sudar o exudar, mientras que no todo el mundo se dedica a la compleja faena de exportar lo que produce. En cuanto a las intenciones con que el Sr. Caputo ha introducido la distinción, pasa lo mismo que con lo de las intenciones de la Sra. Kirkpatrick al separar autocracias de totalitarismos: ambos preparan el terreno para alguna maniobra política. Si el día de mañana caen los sólidos regímenes *autocráticos* de Chile y Uruguay, tan caros a la Sra. Kirkpatrick, no podrá acusarse al gobierno argentino de haber «exportado» su inquietante sistema democrático, sino que el final de Pinochet se deberá a una pacífica inundación de sudor (perdón: de transpiración) democrática argentina. Téngase en cuenta, por último, que las declaraciones del Sr. Caputo han sido hechas nada menos que al comienzo del verano austral. De modo que hay muchas posibilidades de que aumente el peligro de una auténtica «exudación» democrática.

También la sapientísima Iglesia católica ha dado un paso reciente en el sinuoso campo de las afiligranadas variaciones semánticas. En la última reforma al Código de Derecho Canónico, se reconoce como causal de nulidad matrimonial la «incapacidad de ser fiel» de uno cualquiera de los cónyuges. De tal manera que ya no es necesaria la infidelidad misma (el acto), sino que basta con aducir disposición, propensión a la infidelidad (la potencia) para que, generosamente, la Iglesia conceda la anulación del vínculo matrimonial. Desde un punto de vista teológico, no es sorprendente el matiz, ya que coincide perfectamente con la lógica del más acendrado cristianismo. La Iglesia sigue sosteniendo erre que erre (sobre todo, en la visión cerrada de Woytila) aquella enormidad del evangelio de Mateo, según la cual quien ha deseado a otra mujer en su corazón ya ha cometido adulterio con ella. La consecuencia era obvia: basta con la intención, esto es, la capacidad de hacer algo.

Ninguno de tales sutilísimos aportes a la semántica política o jurídica se hace por amor a la filología. La Sra. Kirkpatrick introdujo el suyo a la hora de justificar y proteger legalmente a todos sus Pinochet. El Sr. Caputo ha separado las aguas entre «exportación» y «exudación» curándose en salud por si la Sra. Kirkpatrick los acusa de querer organizar alguna sociedad exportadora de su peligrosísima democracia. Y la Iglesia se ha visto obligada a agregar la bizantina nota de incapacidad de la fidelidad justo en el momento en que ha aumentado de manera alarmante la competencia en el negocio de las separaciones conyugales. Hasta hace muy pocos años, la disoluta Francia era el único país católico que permitía divorcios. Esa buena época terminó desde que las amantísimas hijas Italia y España cuentan también con legislaciones divorcistas. Mientras el divorcio estaba estrictamente prohibido, la Iglesia contaba con la exclusiva del negocio: sólo ella, el famoso Tribunal de la Rota, podía autorizar, bajo

ciertas y muy especiales condiciones, la anulación de los matrimonios. Costaba tiempo y mucho dinero. Un negocio redondo. En la medida en que se ha perdido el beatífico estado del monopolio, no hay más remedio que echar mano de las prácticas más vulgares del mercado, empezando por la guerra de precios. Ahora, con la rebaja esa de la incapacidad de ser fiel, la Iglesia puede competir ventajosamente con los Estados divorcistas, pues en definitiva no es lo mismo divorciarse que anular el matrimonio. Lo primero significa quedar marcado con antecedentes y, en tanto católico, condenado a la soltería o a la mancebía de por vida; mientras que la anulación matrimonial equivale casi casi a la virginidad: a empezar de cero otra vez. Hay que reconocer que no deja de ser atractivo. Por supuesto, no faltarán espíritus aviesos y malpensados para llegar a sostener que de esa manera la Iglesia está «exportando» un tipo de divorcio; siempre se les podrá responder, gracias al Sr. Caputo, que la Iglesia tampoco comercia, sino que se limita, mediante una oportuna reforma del Código Canónico, a «exudar» los beneficios de la nulidad matrimonial.

Por doquiera, el triunfo del Bernini en los recónditos matices de la lengua.

El deporte es gran semillero de mitos. Comienza por la patraña esa de que lo que importa es competir, cuando cualquier medio es bueno con tal de ganar, siguiendo por la falsedad del apoliticismo del deporte. Desde los griegos hasta los cubanos, el deporte sirve siempre a causas políticas. y si no, que se lo pregunten a Hitler y sus famosas Olimpiadas del 36, de las que salió algo bueno: la gran película de Leni Riefenstahl. Para no hablar de Munich en el 74, con la sonada masacre de los israelíes. Si el deporte fuera todo lo puro, blanco y neutral que sus inocentes cantores pretenden, ¿por qué son los paises totalitarios los grandes cultores del deporte? La respuesta a tan retórica pregunta hay que buscarla en el viejo *panem et circenses* del gran auténtico Imperio. La sana diversión del deporte sirve para distraer muchas disidencias y alguna que otra corrupción. Mejor dar saltos y trompadas que pensar y criticar.

En cuanto a lo de la salud, habría que considerarlo con cuidado. Cada vez se tiende más a la creación de monstruos cargados de neurosis y músculos. Y lo peor: se apunta a un solo e indistinguible sexo, el del macho. Por algo lo exaltaron los espartanos, en el sentido viril, los más griegos de entre los griegos. Entre la obsesión de las marcas y el consumo de esteroides se está creando una subraza de hipertrofiados desquiciados. Buen ejemplo es el basket, cada vez más reservado a gigantes de más de dos metros.

Lo más sospechoso del deporte es su facilidad para adaptarse a cualquier sistema político; sabido es el uso masivo que de él hacen los estados socialistas. Sólo que también a través del más desenfrenado capitalismo ciertos deportes, comenzando por el fútbol, alimentan negocios de miles de millones. Se critica al mundo antiguo por haber tenido gladiadores, pero se acepta sin rechistar que se paguen millones de dólares por patear un balón. Otra de las más gastadas mentiras del deporte es la que descansa en el mito del amateurismo, como si no fueran todos los deportistas, unos más y otros menos, profesionales de un sistema bien aceitado y provechoso. Prácticamente no hay un pais que no haya suscrito contrato con una muy determinada marca de ropa deportiva para sus atletas en cualquiera de las múltiples disciplinas. Por doquier, dinero, negocio, esto es, trampas de todo tipo. Y una recargada burocracia que medra a la sombra millonaria del deporte. En el fondo, éste foma parte del mundo del espectáculo y sabido es que el *show* ha de seguir cueste lo que cueste.

Unas veces se ocultan las fallas, otras se destacan o inflan éxitos parciales. Siempre se hace propaganda, es decir, se miente triunfalistamente. Nunca se dice que el adversario ganó o nos derrotó, sino que nuestro equipo o nuestro atleta luchó denodadamente o, si acaso, que tuvo mala suerte. Es como la guerra de las Malvinas, el más idiota y homicida partido de fútbol jugado por selección alguna. Lo peor es cuando se trata de competencias internacionales; entonces, casi siempre, el deporte es la continuación de la guerra por otros medios. Algunos cándidos hasta pensaron que habia que suprimir toda competencia abierta entre naciones y en su lugar realizar justas deportivas; tan ingenuo co-

mo hablar de acabar con las agresiones, las guerras o la lucha de clases o como quiera denominarse la notable capacidad humana por machacar siempre que se pueda a un semejante. No es que el deporte va a sustituir a la guerra; es que el deporte *es* la guerra bajo una forma a la vez comercial y productiva. Recuérdese el atisbo de un futuro inmediato entrevisto en la película *Rollerball*. ¿Acaso no se mata ya legal y libremente en ciertos deportes como automovilismo y boxeo?

En un gesto de sinceridad, como para mostrar sus orígenes propagandísticos y revelar así la ideología que desde antiguo lo alimenta, el deporte ha ensalzado al lugar de honor de las grandes competencias la prueba del maratón. La gran mentira, el mito básico, la matriz de la que sale toda patraña. La leyenda, ya se sabe, quiere que un soldado corriera desde la llanura de Maratón, al nordeste de Atenas, hasta la capital en el año 490 antes de Cristo, para dar la buena nueva de la victoria griega sobre los persas, y que el heroico corredor muriera por el esfuerzo nada más pronunciar las famosas palabras: «Alegraos, atenienses: hemos vencido». Como otros dicen, demasiado bello para ser verdad. Toda esa historia del héroe corriendo, el mensajero de la victoria, es un invento tardío, un adorno literario aportado por Luciano de Samosata nada menos que setecientos años después de que tuviera lugar aquella batalla, pero repetido desde entonces por aquello de que las leyendas tienen la piel dura. Desde luego que jamás los griegos corrieron ningún «maratón» en sus Juegos Olímpicos. Claro, que ahora tampoco se corre, pues esa distancia, caprichosamente establecida (42 kilómetros y algunos metros), no corresponde, como algunos beatamante creen, a la supuesta distancia real entre el sitio de Maratón y Atenas, sino a la que en su día se corrió entre el palacio de Windsor y el de Saint James, ya que fue allí donde se celebró por primera vez semejante prueba y, desde entonces, son los ingleses los que impusieron, en esto también, la prueba y la distancia.

La inagotable sed de mitos. En todo caso, sería mezquino negarle al deporte su capacidad para engendrar mentiras y hacer concebir falsas esperanzas. De tal modo que el pretencioso lema (*citius, altius, fortius*) no se sabe muy bien a qué se aplica. Si al atleta, al empresario o a los objetivos siempre políticos de tan monótono *show business*.

EL HOMBRE DEL PANTANO

LO LLAMAN «el hombre de Cheshire» y también, sólo por ponerle un nombre, «Pete Marsh» y han encontrado su cuerpo en un pantano del condado de Sussex. Es un hombre joven (menos de 30 años), más bien bajo (1,67 m), con calvicie precoz, pelirrojo, melena bien cuidada, bigote recortado y uñas manicuradas. Caso evidente de homicidio ya que aún conserva al cuello la fina cuerda que lo estranguló; en su rostro, huellas de la agonía sufrida. Pudiera ser un intelectual o al menos una persona que no trabajaba manualmente, pues en sus manos no hay callos, además de estar perfectamente cuidadas.

Lo extraño es que el crimen o lo que sea ocurrió hace la friolera de 2500 años, por lo que el bueno del calvito de Cheshire pasa a ser el primer británico de la prehistoria conservado hasta nuestros días. Un inglés contemporáneo de Agamenón que probablemente jamás oyó hablar de la guerra de Troya. La noticia es escalofriante. De ser cierta, niega la posibilidad de cambios en la psicología de los pueblos, mientras que, por el contrario, reafirma el más rígido principio de identidad socio-cultural. Ya hace dos milenios y medio los ingleses eran pelirrojos, usaban bigote y cometían espantosos crímenes, estilo sabueso de Baskerville, arrojando el cuerpo a un neblinoso y profundo pantano. Hay pueblos que merecen ser lo que son: tradicionalistas a machamartillo. La primera manifestación protohistórica de los ingleses es un homicidio; de los españoles, en la famosa cueva de Altamira, corridas de bisontes. Sólo falta que el primer hombre de la prehistoria italiana muestre agujeros de *lupara* en su anatomía. Para los tiempos tan agitados que vivimos es un consuelo. La historia puede no tener mayor sentido y desarrollarse entre convulsiones y cambios violentos: la prehistoria al menos restablece el equilibrio. Consuela saber que ya en la noche de los tiempos al menos los ingleses eran héroes de Shakespeare: fieles a sí mismos.

Es todo tan tranquilizador que entran dudas; no acerca de lo *bentrovato* que ha sido el ahorcado del pantano, sino sobre su veracidad. Habrá que estar alerta. El día menos pensado se derrumba la buena nueva de tan británica constancia. Nada tendría de raro que algún belga escéptico, de apellido Poirot, descubra que todo ha sido una hábil patraña montada por entusiastas de Sherlock Holmes. En lugar de admirar la permanencia inglesa, tendríamos que burlarnos de su limitación imaginativa. Mientras eso no suceda, el hombre del pantano con una soga al cuello reafirma la seriedad de las instituciones británicas. *Britain also rules the ancient world.*

NO ES DE AHORA la ofensiva de los críticos del tabaco, ese regalo que, junto a la sífilis (Freud *dixit*), América hiciera al mundo. El buen rey Jaime I de Inglaterra (que también lo era VI de Escocia), al finalizar el siglo XVI, avanzó en su contra un argumento de marcado sabor teológico: «además de ser una gran muestra de vanidad, resulta en un desprecio a los dones divinos, ya que la dulzura del aliento humano, verdadero regalo del Señor, se corrompe prestamente por tan apestoso humo...». Algo de verdad debe de haber en las piadosas palabras del monarca británico, por más que no deje de sorprender su ingenuidad acerca de la «dulzura» de ciertos hálitos. Dicen los entendidos en semejantes menesteres que el alma es sólo un soplo que, desde la Creación y quién sabe si desde antes, nos anima; por algo es lo que se escapa en el instante postrero, pues suele decirse, sin recurso a la metáfora, que alguien exhaló el último aliento. Y la verdad, llenar de alquitranes y otras nicotinas la parte divina que hay en nosotros no deja de ser un desacato a la más pura vida espiritual. Con razón hay tanta nube en el cielo: deben ser las toses de los bienaventurados fumadores que allí subieron a contaminar a San Pedro y otros santos varones.

Por supuesto que tampoco se quedan callados los defensores del volátil tabaco. Desde aquel Jean-Baptiste Poquelin, más conocido por Molière, hasta la última imagen del león británico, también llamado Winston Churchill, la antología sería apabullante. Molière llegó a sostener en su *Don Juan* que «nada iguala al tabaco, ya que es la pasión de las personas honradas y quien vive sin tabaco no es digno de vivir». El viejo Churchill no llegó a tanto, pero se atrevió a desafiar el protocolo real, pues él mismo cuenta que en una visita al rey Ibn Saud, antes de entrar en materia, tuvo la precaución de advertir al intérprete que «si la religión de Su Majestad le impedía fumar y tomar alcohol, le rogaba que indicara al rey del desierto que, por su parte, su propia norma de vida le prescribía el rito sagrado de fumar cigarros, así como el de ingerir alcohol antes, después y, si menester era, durante todas las comidas que hicieran y aun en los intervalos de las mismas». Como declaración de principio, no se puede pedir mayor claridad; de paso, podría contribuir a explicar la decadencia del Imperio inglés en los asuntos del Medio Oriente.

Ahora los norteamericanos, que todo lo hacen en grande, han arreciado en sus campañas anti-tabaquistas. No sólo ya está prohibido fumar en las grandes compañías y empresas de los Estados Unidos, sino que han llegado a prohibir por ley la publicidad impresa del tabaco (periódicos, revistas, vallas). De hecho, el infeliz fumador se siente un paria, un miserable, un leproso en EE.UU. Algo así como si fuera exhibiendo sus partes pudendas adornadas de repugnantes chancros purulentos. Hay que ver con qué horror e indignación miran en una cola de cine al aire libre a quien osa encender un miserable cigarrillo. A eso lo llaman algunos la «presión social». Y tienen razón: pudiendo empujarse discretamente unas pastillas de ácido o un par de líneas de la nívea coca, a qué perder

el tiempo en el vulgar y maloliente tabaco. No hay que descartar la oculta presencia de los distribuidores de droga dura entre los aguerridos propangandistas contra el feo vicio de fumar. Lo contrario seria negar el sentido del progreso.

Por lo demás, nadie duda de la malignidad del tabaco: de que hace daño, lo hace. Lo que está en juego es eso que antes los ilusos llamaban «libre albedrío». También hace daño la lejía y a nadie se le ocurre montar campañas para prohibirles a las pobres despechadas en amores echarse al pico de vez en cuando un corrosivo litro del eficaz quitapenas. Si nacemos libres y como tal vivimos en una sociedad pretendidamente libre, cada quien es dueño de elegir el veneno que más le agrade o desagrade. Desde el punto de vista médico, no hay nada concluyente acerca de los efectos del tabaco; bien es verdad que desde el punto de vista médico no hay nada concluyente acerca de nada. Suele decirse que los que no fuman viven más que los fumadores. Pero ¿cómo se prueba eso? Para que la prueba fuera concluyente de verdad, tendría que hacerse con la misma persona: una vez, pasa toda la vida sin fumar, y otra, fumando. Sólo así. ¿No será que por no fumar parece simplemente la vida mucho más larga e insoportable de lo que de suyo es?

¿CUÁNTAS VECES ha muerto Dios? Si se acepta la dogmática católica, innumerables: cada vez que pecamos los mortales, causamos la muerte de Dios. Pero dejando a un lado ese tipo de muerte por delegación, de la que, como es bien sabido, rescata el oportuno arrepentimiento, subsiste el problema de la contabilidad de las muertes de Dios. No es cantidad parva. Va a ser cosa de empezar a echar las cuentas, no sea que en una de éstas se nos muera de verdad. O peor: que renazca más de una vez y caigamos de nuevo en el abominable politeísmo. Pues bien: según el calendario cristiano, regulado, como debe ser, por los ciclos lunares, Dios muere y resucita una vez cada año; lo que arroja una base para empezar a contar, desde la auténtica muerte original, en la Cruz, muerto ya se sabe por quién, sólo que desde el último Concilio no se puede decir; allí quien murió fue realmente Dios, y quien tenga la menor duda se hace reo de una muy fea herejía. Aunque todas esas muertes, con ser muchas y seguir abierta la serie, son muertes «naturales», por así decir, esto es, muertes aceptadas por la religión y previstas por la liturgia. ¿Y las otras? ¿Cuántas muertes no ha sufrido el pobre Dios a manos de los terribles deicidas de todos los tiempos?

Desde la imprecación bíblica del insensato (*dixit insipiens in corde suo, non est Deus*) hasta el rapto y asesinato de Dios a manos (sucias) de los existencialistas, descubierto por el incansable sabueso Woody Allen, a Dios lo han despachado unas cuantas veces. Una de las más jocosas sucedió cuando el inefable Fray Gerundio de Campazas, alias *Zote*, comenzó a dar grandes voces: «¡Dios no existe!», para terror de sus feligreses, antes de que los tranquilizara, tras un suspenso dramático, «Así claman los ateos y otros herejes». Hasta Feuerbach, hasta Hegel, hasta Marx y semejante morralla materialista; hasta el infame Nietzsche, su sepulturero oficial, amparándose en Stendhal, con aquello de que «La única excusa de Dios es que no existe», que sólo por eso debe estar quemándose en el infierno. Para no hablar de Dostoievski, quien consideró incompatibles la vida del hombre y la de Dios. O Sartre, que, al sustituir a Dios por el hombre, fue volteriano quizás sin proponérselo, por lo que decía el señor de Arouet: «Si realmente Dios nos ha hecho a su imagen, se lo hemos devuelto con creces».

Ahora, otro francés (¿por qué se empeñan en Francia, hija dilecta de la Iglesia, en matarle tanto?), Michel Tournier, vuelve a ejecutar el sagrado ritual de matar a Dios que, por lo visto, para eso está. Relata Tournier en *Le vagabond immobile*, su último libro (1984), lo harto sabido: que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. Hasta tal punto que El y Adán eran indistinguibles. Adán era el *sosias*, el *alter ego* de Dios. Por lo que Lucifer, el más hermoso de los ángeles, y hasta que apareciera Adán, el favorito del Señor, en un ataque de celos, bien comprensible, buscó matar con su flamígera espada al feliz rival. Pero como ambos eran idénticos, se equivocó de objetivo, y a quien trató de matar fue al propio Dios. Esa fue su primera muerte. Había surgido el primer deicida y, por ello, fue convertido en Satán, señor de las tinieblas, príncipe del

Averno. El hermoso cuento de Tournier tiene un final feliz (para Lucifer). Al fin, logró saciar sus terribles celos susurrándole a Dios la conveniencia de conseguirle compañía a Adán. Ya se sabe la catástrofe que sucedió.

Por supuesto, es imposible ser original en tan trillados temas. Por eso, a la hora de escribir su cuento, Tournier tuvo que acordarse de Valéry, más breve y sentencioso: «Dios creó al hombre y, no encontrándole lo bastante solo, le dio una compañera para hacerle sentir mejor su soledad». ¡Estos franceses, tan irreverentes! Con razón el Papa polaco no los visita.

HASTA RONALD REAGAN ha pedido regresar a las familiares enseñanzas de la Biblia alegando que cada vez hay más dudas sobre la teoría de la evolución. Otra vez teología contra zoología, o la persistencia de los antiguos mitos. O la fuerza que tiene el cómodo hábito de no pensar. Pues lo que está nuevamente de moda es la oposición fundamentalista a un logro científico tan establecido como la teoría de la evolución de las especies. Los fijistas han vuelto a la carga probablemente animados por recientes discusiones en torno a nuevos hallazgos de la paleontología y al socaire de las interpretaciones de la genética y la biología molecular. Pero una cosa es que la teoría de la evolución se autocorrija y ella misma «evolucione» a la luz de nuevas hipótesis y descubrimientos, y otra muy distinta apoyarse en eso para decretar su cancelación. Será que los buenos creyentes no están acostumbrados al método vacilante de la ciencia, de ensayo, error y falsación. Para ciertas personas, por muy Presidentes de los Estados Unidos que sean, todo lo que no se presente bajo la incontrovertible certeza (?) del dogma es desdeñable. Ojalá sólo fuera eso, pues poco habría que oponer a quien se aferrara con fe ciega a sus más caros dogmas; por supuesto, con tal de que no intentaran imponérselos a los demás; sobre todo, que no quieran hacer trampas y ganar en los dos tableros. O se cree en el *Génesis* o se acepta la teoría de la evolución. Lo insoportable son los intentos de mezclar de nuevo la fe más obtusa con la razón crítica. El ejemplo más «serio» es el del Padre Teilhard de Chardin, que aceptó todo el evolucionismo, apenas agregándole la finalista intención de un Creador orientada hacia el supremo punto omega, perfección, término y justificación de su obra. Algo así como aceptar en su totalidad la religión cristiana con el pequeño añadido de que toda ella fue un invento de Marx para poder vender mejor *El Capital*.

Pero la más divertida y completa de las amalgamas imposibles entre teoría científica y verdad revelada fue la que a fines del siglo pasado inventara un inglés de fértil imaginación, Philp Gosse, (1), padre también de Edmund Gosse, buen crítico teatral de los años veinte que en el estreno de una obra dijera aquello de «apenas si nos aburrimos cuanto nos permitió nuestro entusiasmo». Imposible aburrirse con el libro de su papá, llamado *El ombligo* (bueno, en griego suena mejor: *Omphalós*), que tal fue el título del intento por armonizar a Darwin con la Biblia.

La tesis de Gosse es la película al revés. O, si se prefiere, las apariencias engañan. O no es evolución todo lo que se fosiliza. O los seis días más largos del mundo. Porque Gosse admite toda la explicación darwiniana de una lenta evolución diversificada de las especies de la tierra, incluyendo al hombre, *pero* se permite agregar que todo eso es tan sólo una treta divina, un engaño del Creador para que creamos que fue así cuando en realidad el mundo y el hombre fueron fabricados, como bien dice la Biblia, en seis escasos días. Sólo que el bueno de Dios, para divertirse o para hacernos sufrir un poco, escondió su apre-

surada creación en un falso ropaje evolucionista, quizás con la intención de que los perversos espíritus científicos se perdieran en ella y, de paso, se quedaran castigados sin el postre del prometido paraíso. De esta forma, Gosse llegó a sostener que Adán fue hecho con ombligo y todo (intestinos, sangre, residuos alimenticios, etc.) para fingir que procedía de otro ser humano y dar así a entender que descendía de algo o alguien. Pura fachada, argumentará Gosse: en realidad, a Adán y a todos los seres vivos los hicieron súbitamente como son. Hasta se tomó Dios el trabajo de incluir en el inventario restos fósiles de otros supuestos seres supuestamente anteriores a un supuesto mundo y todo ello únicamente para que Darwin y sus secuaces se tragaran el anzuelo de la evolución. De modo que estamos ante un falso espectáculo: el de un mundo que jamás existió hecho adrede por un Dios tan retorcido y mentiroso cual vulgar embaucador de feria. Como ya ha sido observado, Gosse tiene un gran punto a su favor: el de que su «teoría» es inverificable y, por consiguiente, absolutamente irrefutable. Ahora bien, al menos desde Popper acá, sabemos que precisamente cuando una teoría se presenta con el deslumbrante brillo de la irrefutabilidad es que no se trata de una teoría científica. En el mejor de los casos, será un bello relato. En cuanto a creer o no lo que dice Gosse, no habría mayores dificultades en hacerlo con tal de que el autor de *Omphalós* se hubiera tomado la molestia de aportar un par de testigos junto con el acta notarial de aquella conversación que sin duda mantuvo a solas con el Creador del mundo y en la que le fue comunicado el gran secreto: que todo es una divertida mentira evolucionista. Mientras no se presenten pruebas testimoniales de la alta confidencia que el Señor depositara en Gosse, estamos tan obligados a creer en la verdad de su patraña cuanto en lo que dice la Biblia. Ni más ni menos.

Con ligeras variaciones, en los últimos tiempos, han surgido otros Gosse con la peregrina intención de dorar la píldora, esto es, de pretender pasar de contrabando el mito bajo el disfraz de la teoría evolucionista. Actitud tramposa probablemente alimentada por la ambigüedad doctrinaria de algunas sectas religiosas. Así, por ejemplo, para los católicos, todavía rige la encíclica aquella de 1950, en la que, si bien se les advertía acerca del evolucionismo, se les daba al mismo tiempo permiso para creer en lo que quisieran, con la media verdad de que, al menos en el caso del hombre, lo de la evolución es asunto aún no totalmente terminado. Quizá por lo mismo se ha atrevido este Papa polaco a hacer otro de esos jocosos agregados a la evolución humana, sosteniendo recientemente que en la otra vida, aunque no existirán ni matrimonio ni procreación (algo es algo), el hombre y la mujer conservarán sus órganos sexuales, pero no los usarán. Es curioso, pues se nos ha prometido que «veremos» a Dios: ojos, sí; genitales, no. O la discriminación de órganos y funciones. Claro que mucho antes que Wojtyla lo dijo mejor Henry Miller: «el sexo es una de las nueve razo-

1. Recordado en 1941 por Borges («La creación y P. H. Gosse», en *Otras Inquisiciones*) y en 1952 por M. Gardner («Geology versus Genesis», en *Fads and Fallacies in the name of the science*).

nes para reencarnar... las otras ocho no tienen la más mínima importancia». Puesto que para la Iglesia trátase de resurrección, resulta que terminan tocándose los extremos de la creación del hombre, que comenzó con un ombligo postizo para terminar recorriendo las praderas celestiales con un eterno sexo inútil. Con lo que, además de no resucitar convertidos en ángeles (asexuados por definición), disfrutaremos de la piadosa mentira de unos sexos de pacotilla. Vaya Dios.

INDICE

PRÓLOGO
[7]

PRIMERA PARTE

LOS CODOS DE LA HISTORIA

La supremacía del hombre, *11.* — La traición a España, *13.* — El don de la oportunidad, *19.* — Los codos de la historia, *21.* — Segunda traición de Zinoviev, *23.* — Arabes y judíos, *30.* — Miseria del feminismo, *33.* — El otro rapto de Europa, *36.* — La paz, negocio redondo, *39.* — De un nazismo al otro, *43.* — El Cuarto Reich, *47.* — La banalidad del mal, *48.* — Psicoanálisis y marxismo, *57.* — Distintas formas de despedirse, *60.* — Teología y revolución, *66.* — Nacionalismo: mitos y realidad, *73.* — Mitos de ayer y de mañana, *78.*

SEGUNDA PARTE

IDEAS Y PENSADORES

Metafísica, hoy, *83.* — El barbero y las pompas de jabón, *85.* — El suicidio como problema filosófico, *89.* — Los nuevos metafísicos, *103.* — Teoria de los juegos, *106.* — Ver para creer, *115.* — Don Miguel, bueno y mártir, *117.* — Sartre: una vida apasionante, *131.* — García Bacca y la inmortalidad, *146.* — Revisión de Maimónides, *150.* — Ortega invertebrado, *165.* — La ideología de Heidegger, *178.*

TERCERA PARTE

DE LITERATURA

Los peligros de escribir, *185*. — La supuesta derechización de la literatura, *187*. — La querella del Nobel, *192*. — Cine y literatura, *194*. — Drácula: La fuerza de la sangre, *201*. — Un filósofo en la corte literaria, *205*. — Lejano eco del nombre de una rosa, *208*. — Orwell, fuera de la ballena, *216*. — Kafka, siempre culpable, *231*.

CUARTA PARTE

EL TRIUNFO DE LOS MATICES

Alabanza de la soledad, *247*. — De la felicidad, *249*. — Hipócritas y sinceros, *251*. — Crédulos y descreídos, *252*. — Elogio del No, *254*. — Juventud, divino tesoro, *256*. — Los beneficios del pecado, *258*. — El triunfo de los matices, *260*. — El inexistente corredor, *263*. — El hombre del pantano, *265*. — Fumar o no fumar, *266*. — La primera muerte de Dios, *268*. — El ombligo de Adán y las mentiras de Dios, *270*.

Esta edición de LA VENERACIÓN DE LAS ASTUCIAS se terminó de imprimir el día 20 de Julio de 1990 en los talleres de Editorial Torino, Calle El Buen Pastor, Edificio Urbasa, Piso 2, Local C, Boleíta Norte, Caracas, Venezuela. Impresos en papel Venelibro de 67 gramos.

La veneración de las astucias

Juan Nuño

No todos los filósofos de nuestra época viven aislados en sus reflexiones o repitiendo mensajes ya sabidos tras el escritorio de una aula universitaria. En efecto, existen aquellos que —siguiendo el ejemplo de Russell, Ortega o Sartre— mantienen un diálogo asiduo con lo cotidiano. Según lo demuestran sus constantes escritos en publicaciones periódicas, tanto nacionales como extranjeras, Juan Nuño pertenece a este grupo. Asumiendo como título esa "veneración de las astucias" que Borges reprochó a Gracián, este volumen recoge lo más representativo de su labor como filósofo que "se orienta hacia formas de expresión cultural diversa" *(v. gr.:* el suicidio, García Bacca, Heidegger, los juegos), tanto como una selección de artículos sobre distintos tópicos.

Profesor de Filosofía en la Universidad Central de Venezuela, a Juan Nuño (n. 1927) se le reconoce como uno de nuestros más polémicos pensadores y ensayistas. Entre sus títulos publicados se destacan Los mitos filosóficos, Doscientas horas en la oscuridad, La filosofía de Borges y Sionismo, marxismo, antisemitismo: La cuestión judía revisitada *(editado también bajo nuestro sello), así como traducciones de Bertrand Russell y Oscar Wilde.*

Monte Avila Editores